

La Règle d'Abraham



Revue semestrielle

N° 17

Juin 2004

ARCHÈ

SOMMAIRE

PHILIPPE LEFEBVRE

D'où vient le Christianisme ?

*

FABRICE MIDAL

Le Bouddhisme en Occident

*

G.L.

A propos d'une traduction du
Livre d'un Phénix insaisissable d'Ibn al-'Arabî

*

Comptes rendus

La Règle d'Abraham

Millat Ibrâhîm

Revue semestrielle d'herméneutique

Principalement consacrée à l'étude des traditions ésotériques
issues des trois Révélation monothéistes

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

Directeur de la Rédaction

PATRICK GEAY

Secrétaire général

RICHARD LAMARCHE

RÉDACTION - SECRÉTARIAT

"La Tuilerie" - 51140 MUIZON (France)

Téléphone 03 26 02 97 07 / Télécopie 03 26 02 98 44

Internet <http://perso.wanadoo.fr/lra>

ABONNEMENTS - EDITION - DIFFUSION

EDIDIT

76, rue Quincampoix - 75003 PARIS

Tél./Fax 01 48 87 42 98

Prix du numéro : France 12 € ; Étranger 14 €.

Abonnement d'un an (2 n^{os}) : France/Europe 22 €.

Autres pays : 25 €.

Abonnement de soutien : 46 €.

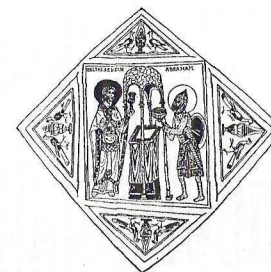
8^e année

La revue paraît en Juin et en Décembre

Secrétaire de Rédaction : STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en page : Photocompo Service - Reims

Impression : Imprimerie Ingraf s.r.l. - Milano



La Règle d'Abraham

N° 17

Juin 2004

Sommaire

PHILIPPE LEFÈVRE

D'où vient le Christianisme ? 3

FABRICE MIDAL

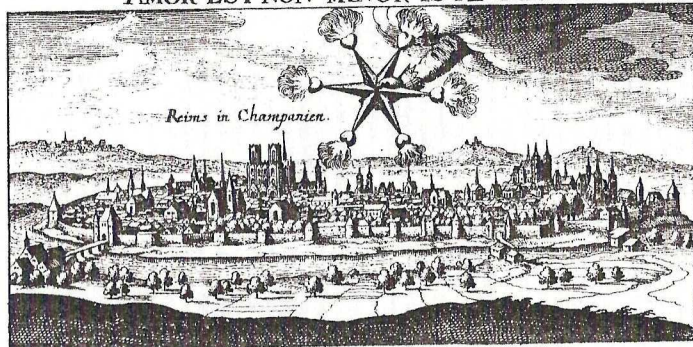
Le Bouddhisme en Occident 25

G.L.

A propos d'une traduction du

Livre d'un Phénix insaisissable d'Ibn al-'Arabî 47

Comptes rendus 63



Nūllūs in hoc ordo servatur, Amice, libello: Ultimūs et primūs sūnt in amore pares.

In diesem Buch, freind, nimbs in acht, | Du seijst der Erst oder der Letzt,
Ist kein sonderlich Ordnung gmacht: | In gleicher Lieb ich mich ergetzt.

E D I T O R I A L

La multiplication significative d'ouvrages, récemment publiés, sur les origines du christianisme nous a incité à demander à Philippe Lefèbvre o.p. (École Biblique de Jérusalem) d'intervenir sur cette question importante. Reprenant notamment le titre et la matière du remarquable livre de Justin Taylor, il donne à l'occasion quelques indications précieuses concernant les liens profonds qui unissent les deux Testaments, favorisant ainsi la résolution du problème posé.

De son côté, Fabrice Midal attire l'attention sur l'état alarmant d'incompréhension dont le Bouddhisme paraît être victime dans le monde occidental et stigmatise plusieurs aspects du recyclage moderne de cette tradition.

Pour terminer, G. L. s'attarde fort utilement sur les arrière-plans d'une récente traduction, par l'américain G. Elmore, du Anqâ mugrib d'Ibn'Arabî.

P. GEAY

D'OÙ VIENT LE CHRISTIANISME ?

I.- PRÉSENTATION DE DEUX OUVRAGES SUR LA QUESTION*

Il y a eu ces dernières années un nombre gigantesque d'études sur Jésus-Christ et les débuts du christianisme : on enquête sur les origines des évangiles, sur l'histoire de leur élaboration, sur « le Jésus de la foi et le Jésus de l'histoire » selon une dichotomie désormais classique. D'où de multiples questions et prises de position : Jésus est-il un paysan galiléen, un rabbi dissident, un homme que les récits postérieurs ont transformé en Fils de Dieu selon des schémas en vigueur dans le monde gréco-romain, un essénien qui ne dit pas son nom, etc ? On s'en doute : il y a dans toutes ces études beaucoup à prendre et certaines choses à laisser. De plus, des insatisfactions demeurent : peut-on réduire à telles ou telles explications historiques ou sociales la figure du Christ ? Affirmer que Jésus-Christ reste mystérieux, est-ce abdiquer de l'exigence scientifique ?

Les auteurs

Les livres de J. Taylor et É. Nodet ont été écrits pour présenter au lecteur, non spécialiste, mais avide de précisions, une sorte d'état des lieux de la recherche. Ce sont des instruments de travail qui n'entrent pas dans toute la complexité des débats, mais permettent de se repérer.

* D'où vient le christianisme ? Justin Taylor (adapté de l'anglais par M.-É. Boismard o.p. et Fr. Langlamet o.p.), coll. Lire la Bible 130, Cerf, Paris, 2003. Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête, Étienne Nodet, préface d'O. Th. Venard, coll. Lire la Bible 135, Cerf, Paris, 2003.

Deux éléments essentiels dans la formation des auteurs permettent d'élaguer le propos, de l'orienter et de le rendre ainsi lisible.

1) Les auteurs sont des historiens et des scientifiques. Taylor est docteur d'Oxford en histoire et s'est spécialisé dans le christianisme ancien. Il a enseigné pendant une quinzaine d'années le NT dans ses rapports avec l'histoire, à l'École Biblique de Jérusalem. Nodet est un remarquable spécialiste du judaïsme ancien dans la même École Biblique. Il a entrepris dans les années 1990 une réédition des *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe. Il garde de sa formation initiale de polytechnicien une faculté à soupeser des conclusions, un regard épistémologique distancié sur la validité d'une théorie.

Taylor et Nodet sont les auteurs d'un substantiel *Essai sur les origines du Christianisme* ; chacun d'eux dans les ouvrages ici présentés propose d'une manière plus accessible la riche matière qu'ils avaient développée ensemble dans ce livre.

2) Tous deux sont prêtres catholiques. Taylor est mariste, originaire de Nouvelle-Zélande. Nodet est un religieux dominicain français, qui depuis quelques années accompagne des Chrétiens de tous horizons, de longue ou fraîche date. Ces informations sont données en substance dans chaque livre. Cela ne nuit en rien à la scientificité de la démarche et constitue un vecteur : chacun des deux ouvrages aboutit à la personne du Christ.

Bien que les ouvrages soient de dimensions humaines (200 et 250 pages respectivement) et que leur style soit clair, ils ne se lisent pas si facilement. Les auteurs font pénétrer dans de véritables chantiers où sont pris en compte les documents anciens, les commentaires dont ils ont fait l'objet, l'appréciation de ces commentaires, la confrontation avec d'autres documents... À chaque fois donc le lecteur se trouve devant un écheveau de questions, une pluralité de textes hébreux, syriaques, grecs, latins, chrétiens, talmudiques... et les options des écoles qui les ont abordés. Il est cependant possible d'aller de l'avant et les deux écrits comportent régulièrement des conclusions, des bilans fort utiles.

La présentation que je propose s'inspire du mouvement que Taylor donne à son ouvrage, mais je suis loin d'aborder toutes les questions qu'il évoque. Disons qu'il s'agit ici d'un premier débroussaillage. Je citerai les deux livres selon les initiales de leurs auteurs (JT et ÉN).

Intuition : le rite d'abord

Leur intuition fondamentale est celle-ci. Il est essentiel de s'intéresser aux formes d'une religion avant de se poser la question de la doctrine. Les formes (rites, institutions...) viennent d'un "avant", et même si elles ont pris de nouvelles significations, du moins conservent-elles, dans le tout organisé qu'elles demeurent, la mémoire du temps dont elles viennent, « la continuité avec le milieu primitif » (p. 12. JT). Nos auteurs sont donc partis du constat que le christianisme, déjà à date fort ancienne, a placé comme centre de ses rites deux gestes fondamentaux, liés l'un avec l'autre : le baptême et l'eucharistie, le premier donnant accès au second. D'où leur question d'historiens : où, avant l'ère chrétienne, pratiquait-on ces deux rites en les donnant déjà comme interdépendants ? Leur réponse est : dans un milieu proche des Esséniens.

Le christianisme issu du milieu essénien

Qui sont ces Esséniens ? C'est un groupe de tendance sectaire, né deux siècles avant l'ère chrétienne dans le judaïsme. Il est connu depuis longtemps surtout par les notices que lui consacrent deux auteurs juifs écrivant en grec (1^{er} siècle après J-C), Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie. On connaît mieux les Esséniens depuis une cinquantaine d'années que l'on a retrouvé des écrits issus de leurs cercles : les fameux manuscrits de la mer Morte — que l'on présente parfois simplement comme "les textes de Qumrân". La nature exacte des Esséniens (= les "Fidèles") fait l'objet de débats passionnés. Il semble en tout cas que le terme Esséniens vienne d'observateurs

extérieurs à eux et non des « fidèles » eux-mêmes : il désigne en fait un ensemble de groupes juifs marginaux au tournant de l'ère. Tous ces groupes se tenaient éloignés du temple de Jérusalem qu'ils tenaient pour pollué et ne fréquentaient pas les Juifs « orthodoxes », impurs à leurs yeux.

Ils attendaient que le temple soit restauré et que des croyants purifiés puissent participer au culte. Dans cette attente, ils vivaient en communauté, considérée comme un véritable sanctuaire. Les membres se donnaient comme « fils de Sadoq », du nom du prêtre de David, fondateur d'une dynastie sacerdotale rattachée à Aaron. Mais cette appellation ne signifie pas une descendance selon la chair ; c'est par le genre de vie, les ablutions, que les fidèles accédaient à l'état de pureté lévitique. Tout le monde pouvait entrer dans la communauté, à condition bien sûr d'y être admis. Une longue préparation baptismale donnait droit de participer au repas communautaire, compris comme un acte éminemment sacré. Ce repas est appelé « pureté ». La circoncision semble ne jouer aucun rôle. On voit donc une étonnante parenté entre ce parcours et l'initiation chrétienne la plus ancienne.

Baptême et eucharistie au regard de la « pureté » essénienne

La grande fête des Esséniens est la Pentecôte : c'est traditionnellement la fête de l'Alliance de Dieu avec son peuple, du don de la Loi au Sinaï, des prémices des produits du sol. C'est ce jour-là que les nouveaux membres étaient admis. Ils recevaient alors l'Esprit saint qui les rendait aptes à interpréter l'Écriture et à l'actualiser.

On retrouve ces traits dans le repas eucharistique chrétien. Bien que les évangiles soulignent l'ambiance pascalle dans lequel se déroule la dernière Cène de Jésus, il n'y a pas d'allusion à l'Exode dans les récits de l'institution de l'eucharistie. Le pain et le vin partagés sont bien plutôt des éléments du rituel de Pentecôte dans lequel on présente les prémices des récoltes. Ces prémices sont les signes d'un temps et

d'un monde nouveaux. Ils sont consommés en petites quantités, pour bien marquer leur nature de prélèvement sur les biens à venir ; c'est ainsi qu'est conçue l'eucharistie chrétienne : une toute petite portion de pain et de vin est partagée. À Qumrân, il semble que l'ambiance de Pentecôte ait envahi aussi les repas les plus ordinaires : dès qu'une assemblée de dix personnes au moins est réunie pour un repas, il est prescrit d'y bénir le pain et le vin.

Bref, une signification pentecostale (l'entrée dans un monde nouveau) s'est déployée dans le cadre pascal. La Pâque s'est chargée d'une portée messianique : celui que l'on attend ultimement est le fils de David qui interviendra à la fin, au temps du monde nouveau.

Autres courants Juifs

Les Esséniens sont un des groupes juifs de l'époque. Parmi les autres groupes majeurs figurent les Pharisiens et les Sadducéens, deux courants que mentionnent les évangiles. Qui sont les Pharisiens ? Les descendants des Juifs qui sont revenus en plusieurs vagues après la déportation à Babylone. Leur attitude de fond est la séparation dont Néhémie fut un porte-parole (cf dans l'Ancien Testament les *Livres d'Esdras* et de *Néhémie*) : renvoi des femmes étrangères, célébration du sabbat, clôture des portes de Jérusalem. Les coutumes qu'introduit Néhémie ne sont pas toutes scripturaires. De fait, il s'avèrera que les Pharisiens ont des traditions ancestrales, non déduites de l'écrit, que l'on appelle Tora orale. « Cette oralité, qui donne une grande importance aux maîtres, a nécessairement une dimension ésotérique » (ÉN p. 50).

Il y a aussi les Sadducéens qui ne croient ni en la résurrection ni aux anges ni à la Providence. Ils constituent un mouvement de retour aux textes bibliques sans les traditions orales. Ils n'émergent vraiment dans les textes qu'au 1^{er} siècle avant notre ère. Et l'on ignore comment ils sont apparus au siècle précédent.

Le milieu chrétien primitif n'est pas exclusivement dérivé de la

mouvance essénienne. Il est aussi en relations complexes avec d'autres courants juifs, notamment celui des Pharisiens.

Une Galilée de Juifs traditionnels

Il peut sembler — et cette opinion a été longtemps tenue — que la distance que prend Jésus vis-à-vis d'un judaïsme plus traditionnel reflète la distance géographique qui sépare la Galilée, sa région, de Jérusalem. La Galilée offrirait un terrain favorable à toutes sortes de déviances, de mouvements sectaires, moins surveillés à cause de leur éloignement. C'est l'inverse qui est vrai. La Galilée rurale au temps de Jésus est une province où vit un judaïsme traditionnel. Ses habitants, majoritairement des Juifs de la tendance pharisienne, descendent des anciens déportés de Babylonie, contrée avec laquelle ils continuent à entretenir des rapports. Ce sont en général des Juifs bien formés, qui savent lire l'Écriture. De la même manière, le fait que la Galilée soit limitrophe de tout un monde païen a fait naître la conception, longtemps maintenue, que les Juifs qui y demeuraient étaient plus ouverts envers les *goyim*, et même enclins à la mission et aux rencontres. Il n'en est rien là encore.

C'est précisément cette question des païens qui va scinder le christianisme du milieu juif où il plonge ses racines ; pour les Pharisiens, la tendance est grande, on vient de le dire, à se tenir à distance des non-Juifs. Quant aux Esséniens, ils considèrent un néophyte juif qui demande à entrer chez eux comme aussi impur qu'un païen. La question du rapport aux non-Juifs révèle également des tendances diverses au sein du christianisme naissant : ceux qui sont réticents face à la fréquentation des non-Juifs et ceux qui prônent une complète fusion entre les deux communautés.

La ligne de démarcation : intégrer ou non les païens

Le courant principal des adeptes de Jésus sont des Juifs, du moins leur mouvance est-elle « judéo-centrée ». Jésus est bien le Messie

pour eux et il doit revenir. Un second courant s'affirme après des méandres difficiles à suivre : il préconise la communion avec les païens, selon une formule de Paul : « il n'y a plus ni Juif ni Grec ». Au premier courant se rattache Jacques, « le frère du Seigneur » (selon la formule de *Galathes* 1, 19). Ce titre vient de ce que Jacques appartient comme Jésus à la descendance de David. Il est donc d'un milieu d'où le roi messie, fils de David, peut surgir. Jacques accepte Jésus comme le Messie, mais il ne souhaite pas l'accueil légalisé des païens. Jacques s'oppose ainsi à Pierre qui est allé manger chez un centurion romain (*Actes des Apôtres* 10, 1-48) ; il s'oppose davantage encore à Paul qui rompt toute barrière entre païens et Juifs (*Éphésiens* 2, 14).

Il y a donc des différences d'attitudes qui peuvent aussi être successivement assumées par une même personne au cours d'une évolution. Paul comprend d'abord que Jésus est le messie (ou christ), puis que ce Jésus Christ était le Seigneur ; non pas seulement un être à venir dans un temps indéfini, mais le Dieu présent chaque jour aux siens. En tant que Seigneur, il a pouvoir d'abolir les frontières et d'instaurer son Royaume parmi les Juifs et les païens, faisant tomber le mur qui les séparait.

Les Nazoréens et les autres courants

Jacques est un leader des Nazoréens. Ce terme désignait sans doute les descendants de David, du terme *néser* en hébreu, le « rejeton » (cf. *Isaïe* 11, 1ss : le rejeton de la souche de Jessé). Peut-être le terme est-il aussi dérivé du verbe *nasar*, « observer, guetter », les *noserim* étant ceux qui « scrutent » les signes des temps pour y discerner l'annonce du messie davidique, ou encore ceux qui « observent » l'Alliance.

Jésus était donc bien un Nazoréen en tant que descendant de David. Les évangiles ont-ils joué sur la parenté avec le toponyme Nazareth ? Selon JT, ils ont privilégié le sens de « originaire de Nazareth » afin de se garder d'une complète assimilation à ce qui va devenir la secte

judéo-chrétienne des Nazoréens. Cette secte est dans la mouvance des zélotes, attachés à une action violente pour mettre un jour sur le trône de David un homme issu de sa race (le terme Galiléen peut aussi avoir cette connotation : un homme qui prône un rétablissement par la force d'un pouvoir davidique). Paul ne se dit pas nazoréen quand il en est accusé et montre qu'il n'est pas du tout pour une action armée.

Quand commence la polémique avec les Chrétiens du côté juif ?

Il est généralement admis qu'avant le 4^e s. il n'y a pas trace de polémique anti-chrétienne dans les écrits juifs. Le christianisme passe pour n'être pas encore un « événement significatif dans l'histoire du judaïsme » (JT p. 152). Pourtant des indices montrent que très tôt un judaïsme « normatif » se met en place qui prend position contre les Chrétiens. Inversement, ces derniers s'intitulent à la suite de Paul « le véritable Israël ». Le courant qui tend à s'imposer majoritairement du côté juif dans les premiers siècles de notre ère est le judaïsme rabbinique. Sa grande méfiance vis-à-vis des manifestations messianiques est une de ces attestations cachées, qui prouve une prise de distance à l'égard des Chrétiens. Le judaïsme rabbinique prône plutôt une sanctification du quotidien et met à l'honneur les 613 préceptes. Ces derniers sont tous d'un poids équivalent et occupent tout le temps. Chez les Esséniens au contraire, comme plus tard chez les Chrétiens, on fait converger toutes les prescriptions vers un seul but : pouvoir prendre le repas communautaire en état de pureté.

Pentecôte, fête de l'Alliance. Le signe de croix

La Pentecôte inaugure les *Actes des Apôtres*. Comme on l'a vu plus haut, elle a pris dans les milieux liés aux Esséniens, ainsi que dans le *Livre des Jubilés*, une importance très grande. Pour les *Jubilés* qui semblent avoir été connus à Qumrân, c'est la plus grande fête de

l'année, alors que, dans la Bible, c'est la plus modeste des fêtes de pèlerinage. Elle est conçue comme la célébration du renouvellement d'Alliance. La Pentecôte chez les Esséniens est le moment où les nouveaux membres sont reçus. Ils suivent une espèce de « noviciat » de trois ans (selon Josèphe) à l'extérieur de la communauté. Le cheminement se fait sous le signe d'une « trinité » : Dieu, Moïse (qui a donné la Loi au nom de Dieu) et le saint Esprit qui descend sur le néophyte et marque son entrée dans l'Alliance. JT rapproche un tel parcours des dernières paroles de Jésus dans l'évangile de Matthieu (Mt 28, 19) où il commande aux Onze de baptiser « au nom du Père et du Fils et du saint Esprit » (p. 175).

Parmi d'autres symboles explorés par nos auteurs figure le signe de la croix (cf JT p. 183-186). Il semble que les marques d'une croix droite (+) ou renversée (X) soient de vieux signes utilisés dans le judaïsme. Dans le *Livre d'Ézéchiel* (Éz 9, 1ss) un homme (entendons : un ange) doit marquer au front ceux qui se lamentent sur les abominations qui se commettent dans le temple. Le signe qu'il leur met sur le front est un *thaw*, selon l'hébreu, c'est-à-dire la dernière lettre de l'alphabet hébraïque, écrite autrefois comme une petite croix. Plusieurs représentations semblent avoir été canalisées pour contribuer au sens de la croix. D'abord il y a cette marque par le *thaw*. Et puis un symbolisme lié à l'agneau pascal : celui-ci était rôti au feu sur deux perches en bois croisées. Ce symbolisme parlant de la croix et l'interprétation chrétienne du Christ comme l'agneau ont sans doute contribué au renoncement des Juifs, aujourd'hui encore, à faire rôti l'agneau le soir de la Pâque.

Textes anciens, théories modernes

Voici les documents anciens principaux que citent nos auteurs : la Bible (ils se réfèrent à l'Ancien Testament hébraïque et à son antique traduction grecque, la Septante) ; les écrits de la mer Morte et tous ceux qui appartiennent à la mouvance essénienne (le *Document de Damas* par exemple) ; les écrits de l'« historien » juif Flavius Josèphe

et du commentateur de la Tora Philon d'Alexandrie, tous deux écrivant en grec ; la littérature péritestamentaire (le *Livre des Jubilés* en est un exemple), la littérature patristique au sens large (on inclut la source majeure d'informations que constitue l'œuvre d'Eusèbe de Césarée) ; les résultats de l'archéologie (les fouilles confirment l'implantation juive organisée en Galilée au début de notre ère).

Les auteurs prennent parti sur certaines questions relatives au texte biblique. Les *Actes des Apôtres*, un livre clé du Nouveau Testament sur les origines chrétiennes, nous sont connus par deux traditions manuscrites quelque peu différentes : le texte alexandrin, retenu comme texte canonique qui passe pour le plus ancien, et le texte occidental qui passe pour secondaire. Depuis les travaux des exégètes français Boismard et Lamouille, le texte occidental a été réhabilité comme texte ancien. Bref, les auteurs, citant les *Actes*, font droit aux deux formes textuelles ; ils s'appuient sur les datations que l'on propose pour l'une et l'autre forme et « en remontant la ligne des remaniements successifs du récit », ils retrouvent « certains chaînons manquants dans l'histoire des origines du christianisme » (JT p. 29).

Il faut lire aussi la présentation et la remise en cause par Nodet d'une théorie célèbre et presque dogmatique : la théorie des deux sources (ÉN p. 80-92). Elle tente, fort légitimement, de comprendre les relations des évangiles synoptiques dans l'histoire de leur élaboration. Elle aboutit à un modèle : les évangiles de *Matthieu* et de *Luc* seraient deux compositions distinctes développées à partir de matériaux communs : l'évangile de *Marc* (du moins un état premier de cet évangile) et une source de dits relatifs à Jésus, les *logia*, appelée Q (*Quelle* en allemand, "source"). Nodet ne propose pas une autre théorie, mais montre les limites de ce modèle¹.

1. É. Nodet a plus récemment remis totalement en cause un autre dogme de l'histoire des évangiles (in *Le fils de Dieu. Procès de Jésus et évangiles*, coll. « Josèphe et son temps », Cerf, Paris, 2002, p. 127-143). L'évangile de *Jean* passe pour le dernier écrit parmi les évangiles, le plus éloigné des faits qu'il relate, tandis que *Marc*, une des deux "sources" de *Matthieu* et de *Luc* serait le plus ancien. Nodet, à partir d'intéressants arguments, inverse le mouvement. *Jean* serait peut-

ÉN propose à la fin, en annexe, une série de passages anciens dont le livre a fait mention (on peut commencer par lire ces annexes avant d'aborder le livre). On y cite en particulier des extraits d'un texte de Flavius Josèphe qui n'a été conservé qu'en slavon et qui a été redécouvert récemment : c'est un témoignage — discuté par les savants — sur Jésus de la part du Juif Josèphe qui témoigne de sa nature plus qu'humaine, de ses miracles, de sa crucifixion. Ce serait, si ce document dérive d'un authentique écrit de Josèphe, le plus ancien témoignage extra-biblique sur Jésus. Le texte est aussi donné par JT ; il est absolument étonnant.

Les auteurs sont prudents (cf. JT, p. 178, établit un taux de probabilité de ce qu'il avance dans les pages suivantes), ils sont pédagogues. Il n'empêche que les questions abordées ne sont simples dans aucun domaine, aucun registre. J'ai pour ma part admiré leur faculté de présenter des dossiers ardu, leur souci de démontrer et d'enraciner tout ce qu'ils disent dans des faits répertoriés. On constate d'ailleurs que les textes, le texte biblique en particulier, résistent bien plus qu'on ne le croit aux théories de tous ordres.

II.- CHRISTIANISME ET BIBLE

La place de la Bible dans l'initiation chrétienne

Je voudrais revenir, dans l'enquête sur les origines du christianisme, sur la place de la Bible. Je suis convaincu par bien des développements de Taylor et de Nodet. Ma question serait de "remonter d'un cran" : passer des Esséniens qui ont fourni au premier christianisme des symboles, des formes, à la Bible elle-même dont ils

être le plus ancien, en tout cas le plus proche, concrètement, des faits qu'il rapporte. On n'est pas obligé de se rallier immédiatement à son hypothèse ; mais cela vaut la peine d'entendre d'autres manières d'aborder la question difficile de la datation des évangiles.

s'inspiraient. Disons les choses autrement : la Bible ne fournit-elle pas, de manière à la fois abondante et précise, des parcours d'initiation, des rites centrés sur des ablutions et un repas ? Mon expérience de ces dernières années a été de parcourir l'Ancien Testament selon la méthode constante donnée par Jésus-Christ : pour comprendre ce qu'il fait, dit et vit (par exemple pour comprendre qu'il ressuscite !), il faut lire l'Écriture. Généralement un texte qui se recommande d'un autre, sans vraiment utiliser le texte auquel il dit se référer, ne travaille pas pour sa propre crédibilité. Si Jésus, de son baptême à son dernier repas et à sa résurrection, affirme qu'il accomplit des gestes que l'Écriture avant lui a déjà montrés, c'est qu'il se réfère constamment à des passages précis et cohérents.

Quand j'entends parler de pain et de vin, je reconnais du point de vue de l'historien, factuel, que ces réalités étaient à l'honneur chez les Esséniens et qu'elles s'éclairent déjà chez eux par une lecture de la Bible : l'importance donnée à la Pentecôte comme fête des prémices. Mais dans le pain et le vin, je reconnais aussi un binôme dont la Bible parle en de nombreux textes, et pas seulement ceux qui désignent la Pentecôte. Le don du pain et du vin n'est pas un geste uniquement liturgique, mais il n'est jamais loin d'un rituel, il marque souvent l'entrée dans une période nouvelle, il témoigne d'une rencontre etc. Bref, dans les harmoniques de l'eucharistie, il semble y avoir une matière biblique riche qu'une lecture et une audition patientes permet de dégager.

Je ne vais pas ici faire un exposé complet sur chaque point. Il faudrait par exemple pour le pain et le vin parler de Melchisédeq et de sa rencontre avec Abraham. Melchisédeq, bien qu'il apparaisse dans la première partie de la *Genèse*, récapitule déjà tout un passé où pain et vin sont liés chacun à une malédiction ; quand il les propose à Abraham en répétant sa bénédiction, il montre qu'une autre logique, vivifiante, est à l'œuvre en ce monde. Dans la postérité de ce texte, je voudrais évoquer quelques passages sur le pain et le vin concernant

les messies de l'Ancien Testament, Saül et David. Puis je dirai quelques mots sur de possibles racines du baptême, et enfin sur le thème des noces. Parmi les traits spécifiques du christianisme primitif, il y a sans doute l'attitude face aux païens ; il y a aussi le Christ époux qui ne peut vraiment se comprendre que dans la lumière biblique. Le fait de recevoir les païens n'appartient-il d'ailleurs pas à cette joie des noces ?

Le pain, le vin et le messie de l'Ancien Testament

Le messie commence sous le signe du pain

Le pain et le vin du repas pascal de Jésus sont donc référés, dans une continuité avec les pratiques esséniennes, aux prémices des produits du sol que l'on présente en la fête de Pentecôte. On peut mettre cette première configuration (Pâque et Pentecôte) en lien avec toute une série de textes bibliques relatifs au messie de l'AT. Dans les *Livres de Samuel* qui racontent l'émergence des premiers rois messies d'Israël, Saül et David, le pain et le vin sont d'une extrême importance. Ces textes centrent ainsi la méditation sur les fêtes juives que nous venons d'évoquer sur la personne du messie. Le messie Jésus faisant passer parmi les siens le pain et le vin reprend cette grande "construction", cristallisée sur sa personne.

Parmi les tout premiers mots que profère le premier messie d'Israël, Saül, figure cette phrase : « Le pain a disparu de nos sacs » (1 S 9, 7). Saül et son serviteur se sont perdus pendant trois jours à chercher en vain les ânesses de Qish, père de Saül. Le serviteur indique une cité où il propose d'aller rencontrer le prophète Samuel, Saül lui réplique qu'il ne leur reste rien pour rétribuer au prophète, pas même du pain. Le messie est tout de suite mis sous le signe du pain. De fait, Saül en arrivant chez Samuel est invité par l'homme de Dieu à prendre un repas qui suit un sacrifice : c'est donc finalement

Saül qui, d'abord démuné, reçoit à manger. Le lendemain, Samuel lui donne l'onction et l'avertit : lors de son retour chez son père, Saül rencontrera trois hommes portant au sanctuaire de Béthel du pain, du vin et des chevreux (des animaux qui doivent être sacrifiés) ; l'un de ces mystérieux pèlerins donnera deux pains à Saül (1 S 10, 2).

Le voyage de retour, après l'onction, s'annonce donc comme une reprise en plénitude (le don du pain) de ce qui la veille était un voyage vécu dans le manque (l'absence de pain). Ce pain, lié au vin et au sacrifice, est prélevé sur les biens portés à Dieu pour lui être offerts dans le vieux lieu saint qu'est Béthel. Même si les choses se passent en dehors d'un contexte proprement cultuel et rituel, on n'est jamais loin du rite. Le sanctuaire est à proximité, le pain donné est une offrande, l'onction de Saül est un geste sacré.

David et le pain de Dieu

On peut alors étudier les mille relations qui unissent le messie aux réalités du pain et du vin et à celles du sacrifice, dans les *Livres de Samuel* d'abord. David, nouvellement oint, apporte à Saül en présent un âne, du pain, du vin, et des chevreux (1 S 16, 20). Ce sont là les offrandes que portaient les pèlerins de Béthel². David est ensuite chargé par son père Jessé de porter du pain à ses frères qui combattent sur le front de l'armée (1 S 17, 17). David est vite menacé de dévoration par Goliath qui souligne que le jeune homme a une chair mangeable (1 S 17, 44).

Et, toute sa vie durant, il cherchera du pain et de la nourriture pour les siens, et il en recevra lui-même de manière inattendue. Notons l'épisode des prêtres de Nob (1 S 21). David poursuivi par Saül se réfugie au sanctuaire de Nob avec ses hommes ; il lui est alors donné, dans la pénurie où il se trouve, lui et ses soldats, de manger le pain consacré au Seigneur. Le pain de Dieu devient le pain du messie qu'il

2. L'âne rappelle les ânesses que Saül cherchait ainsi que l'emblème de la tribu de Juda à laquelle David appartient.

obtient pour nourrir ses fidèles. Voilà sans doute une des racines précises du geste eucharistique.

Cet épisode du pain de Nob fait l'objet de la première référence biblique que propose Jésus en *Marc* 2, 23-28. Cette référence est bien sûr orientée vers le dernier repas de Jésus (*Marc* 14, 22-25). Une précision encore : l'allusion que fait Jésus au pain de Nob éclaire un geste de ses disciples que les Pharisiens jugent scandaleux. Ceux-ci en effet arrachent des épis de blé un jour de sabbat. Ce faisant, ils accomplissent un travail, ce qui est jugé répréhensible, mais en plus ils font ce qui ne doit être fait qu'au moment de la Pentecôte : prélever les prémices de la moisson. Jésus justifie leur geste ; il y a donc bien en arrière-fond une lumière de Pentecôte qui baigne le tout. Nous retrouvons par ce biais l'importance de la Pentecôte dont nous parlions dans la première partie selon d'autres perspectives.

Jean-Baptiste et le Guilgal

Jean-Baptiste dans les évangiles baptise à l'est du Jourdain. Il ne mange pas de pain, ne boit pas de vin, à la différence de Jésus (*Luc* 7, 33). Tout cela se réfère à l'entrée en Terre Promise telle que le *Livre de Josué* nous l'expose (cf. ÉN p. 141). Selon le *Livre de Josué*, c'est quand le peuple passe le Jourdain (d'une manière qui rappelle le passage pascal de la mer Rouge), c'est quand il prend pied au Guilgal et se fait circoncire par Josué, c'est enfin quand il célèbre en ce lieu la première Pâque de Terre Promise, que la manne cesse et que le peuple mange des produits du sol qu'il a commencé à fouler (Jos 3-5).

Jean-Baptiste représente un peuple qui n'est pas encore entré dans la Terre Promise, dans le lieu où le messie germe du sol. Il manifeste la fin de ce temps et l'entrée désormais dans un temps neuf où Jésus (Josué en hébreu) pénètre dans un monde nouveau et fait pénétrer le peuple avec lui. Dans la Bible, l'arrivée au Guilgal du peuple est donc marquée par une Pâque qui fait penser à la Pentecôte ! Le peuple mange les premiers produits du monde nouveau où il vient d'entrer et

il renouvelle l'alliance avec son Dieu. Ce sont là des aspects qui sont particulièrement mis à l'honneur, comme nous l'avons souligné en première partie, dans les communautés esséniennes et qui sont repris par les Chrétiens.

Il serait intéressant de suivre les évolutions des messies au Guilgal. Saül y est envoyé pour inaugurer (ou renouveler) sa royauté, après sa première victoire de messie sur un ennemi qu'il a combattu au-delà du Jourdain (1 S 11). David repasse le Jourdain après la mort de son fils Absalom et monte vers Jérusalem afin d'y retrouver son trône (2 S 19).

Dernier repas du premier messie

Saül se voit offrir une dernière Cène. La veille de sa mort, il mange de nuit dans des circonstances étonnantes (1 S 28). Il est chez une nécromancienne qu'il charge d'évoquer Samuel, le vieux prophète mort sans lequel Saül ne peut rien faire. L'homme de Dieu semble alors monter du *shéol* sans que la femme y soit pour quoi que ce soit. Et il parle à Saül, lui annonçant sa mort le lendemain au combat. Saül tombe de tout son long. La sorcière et les deux serviteurs du roi persuadent alors Saül de se lever ; la femme lui dit qu'elle va lui préparer à manger, car Saül n'a rien pris depuis un jour et une nuit. Le roi s'est donc imposé un jeûne, non rituel à proprement parler, qui sera rompu par ce dernier repas qu'il prend sur la terre des vivants.

Que fait la sorcière pour ce dîner ? Elle tue le veau gras qu'elle avait et fabrique du pain azyme (1 S 28, 24). Cette femme a compris que Saül doit mourir en roi messie. Elle lui apporte une nourriture qui le soutiendra pour le dernier trajet qui lui reste à accomplir. Les azymes rappellent le pain de la Pâque, le veau gras fait penser au veau qu'Abraham avait offert à ses visiteurs angéliques qui venaient lui annoncer la naissance d'un fils (Gn 18, 7). Bref, il y a dans ce banquet nocturne comme l'affleurement d'un rituel : un jeûne

qui affaiblit (ou prépare) le corps, un repas plus que substantiel qui précède un grand passage. Tout cela se passe après qu'un homme, Samuel, soit revenu de chez les morts.

Je pense que ce passage est essentiel pour éclairer la Cène du messie Jésus. Certains éléments de cet épisode sont repris dans d'autres textes évangéliques. Ainsi le veau gras est-il un élément important de la parabole du fils prodigue (Lc 15, 23-30).

Baptêmes dans l'Ancien Testament ?

Il y aurait des éléments du même genre concernant le baptême à mettre en lumière, textes de l'Ancien Testament en main.

Avant que Saül ne voie pour la première fois Samuel, à l'entrée de la ville, il rencontre des femmes qui puisent de l'eau. Ce sont elles qui l'informent de l'endroit où trouver Samuel et du repas sacrificiel que le prophète s'apprête à accomplir. Saül entre alors dans la ville et rencontre le prophète « dans la porte » (1 S 9, 14 et 18). Mention de l'eau puisée, d'un nouveau chemin à prendre, importance du lieu-frontière (l'orée de la ville, la porte) qui, une fois franchi, fait passer à un autre registre de réalité, importance des femmes « initiatrices » : ces débuts de Saül apparaissent comme une initiation, l'entrée dans un autre état (cf. 1 S 10, 6 et 9).

L'eau reste importante dans toutes les histoires de messie. L'eau du Jourdain que David franchit pour reprendre possession de son trône (2 S 19). L'eau dont il se baigne une fois que meurt son fils, premier-né de Bethsabée (2 S 12, 20). Une belle et brève scène montre aussi une femme cachant dans son puits deux émissaires envoyés à David et présidant à leur remontée (2 S 17, 17-19). Cela fait partie des images dont le texte nous imprègne : une femme qui témoigne que deux hommes sortent vivants du puits pour travailler à la vie d'autres personnes.

Rencontres nuptiales

Une réalité très biblique m'a manqué dans les ouvrages présentés plus haut : les noces, la rencontre d'un homme et d'une femme en Dieu. Si on prend les livres historiques dans l'ordre (*Josué, Juges, Samuel, Rois*), on remarque qu'ils commencent tous par une rencontre de type nuptial et que l'eau et le repas y sont souvent mentionnés. L'importance des épousailles me semblent être une originalité de la Bible ; hors d'elle (dans les écrits de la mer Morte par exemple), il y a peu d'insistance sur les noces. En cela aussi, je verrais volontiers la filiation biblique des évangiles. Le Christ est l'époux qui vient (Mt 25, 6) ; il rencontre plusieurs femmes sur sa route (la Samaritaine, la femme au parfum, Marie de Magdala). La réalité des noces donne son sens à tous les autres gestes de rencontre et de partage (baptême, eucharistie).

Rencontre avec Rahab (Jos 2)

Avant que le peuple n'entre en Terre Promise, Josué envoie deux espions (Jos 2). Ces deux hommes d'Israël passent le Jourdain (franchissement de l'eau), entrent à Jéricho et vont chez Rahab la prostituée. Rahab cache ces deux hommes sur la terrasse de sa maison, tandis que les hommes de Jéricho venus pour les arrêter partent les chercher aux gués du Jourdain. Rahab parle aux deux hommes : elle sait qui est leur Dieu, et elle sait que ce Dieu leur a donné le pays. Elle assure leur départ, leur donnant des recommandations : qu'ils se cachent trois jours dans la montagne pour échapper définitivement à leurs poursuivants, avant de repasser le Jourdain et de regagner le camp des fils d'Israël, puis de refaire le chemin de franchissement avec le peuple cette fois.

Cela vaudrait la peine d'étudier la "part initiatique" de ce parcours : passage de la frontière qui est aussi traversée des eaux ; anticipation pour deux hommes de ce qui est promis plus tard pour tout le peuple ;

rencontre avec une femme, qui est la grande initiatrice : elle fait entrer les deux émissaires dans cette terre nouvelle et leur sauve la vie ; elle leur impose une étape de trois jours dans la montagne avant qu'ils ne reviennent dans leur campement.

Les noces d'Aksa et d'Othniel (Jos 15 et Jg 1)

Au centre du *Livre de Josué* figure la brève histoire d'Aksa et d'Othniel (Jos 15, 13-19), et cette anecdote est reprise au commencement du *Livre des Juges* (Jg 1, 11-15). Caleb, un non-Israélite intégré à la tribu de Juda, reçoit une part d'héritage en terre d'Israël. Devant la ville de Qiryath-Sépher, il propose sa fille en mariage à celui qui prendra cette cité. Othniel, son frère, se rend maître de la ville et épouse Aksa. Parce qu'elle est deux fois racontée et parce qu'elle inaugure un livre, cette histoire est manifestée comme importante. Au commencement, il y a les noces, qui suivent la prise d'une cité.

Comme c'était le cas pour Rahab, un lien est établi entre une femme et une terre : conquérir l'une, c'est épouser l'autre. Aksa n'est pas seulement une figure de damoiselle promise au chevalier courageux. Dans le peu qui nous est dit, elle manifeste une "personnalité" ; elle part habiter le sud, Qiryath-Sépher, dont son époux est devenu le possesseur. Elle se rend alors chez son père Caleb pour lui demander « des bassins d'eau ». Et Caleb lui donna « les bassins d'en haut et les bassins d'en bas » (Jg 1, 15). Mystérieuse demande, mystérieux présent.

Othniel, époux d'Aksa, fait encore parler de lui brièvement. Il devient le premier juge d'Israël (ce qui est étrange puisqu'il n'est pas d'origine israélite). Suscité par Dieu pour sauver le peuple, il délivra Israël de l'emprise du roi d'Aram et « l'Esprit de YHWH fut sur lui » (Jg 3, 10). C'est une des rares mentions de l'esprit dans les *Juges*. Une femme demandant des bassins d'eau, un homme qui reçoit d'en haut l'Esprit du Seigneur : une image à méditer quand on arpente les

chemins bibliques du baptême. D'autant que la ville prise par Othniel s'appelle Qiryath-Sépher, c'est-à-dire Ville du Livre ; au commencement du Livre (*des Juges*), on nous parle donc d'un livre qui a sa cité, et dans lequel on entre, du point de vue narratif, par l'eau et par l'esprit, dans la joie des noces. Dernière note : Qiryath-Sépher est aussi appelée Debir. Ce nom est le terme technique qui désigne le Saint des saints du temple de Jérusalem (1 R 6, 5, 16-21 etc).

Il faudrait lire aussi le commencement des *Livres de Samuel* : la rencontre d'un homme, Elqana, et de sa femme, Anne, dans le périmètre du sanctuaire de Silo, dans l'ambiance des repas sacrificiels (cf. 1 S 1, 4-7). Anne parle aussi à Dieu, elle se tient devant l'arche (qui reposera dans le Debir, le Saint des saints du temple de Jérusalem). Elle épanche son âme devant le Seigneur comme une libation³. Le commencement des *Livres des Rois* présente l'arrivée d'une jeune Ève, Abishag, auprès d'un vieil Adam, le roi David, dans la cité sainte, Jérusalem (1 R 1, 1-4)⁴.

Conclusion

On voit par ces quelques exemples qu'il serait intéressant de chercher dans la Bible d'où vient le christianisme ! Je dis cela à la manière d'une boutade : il est bien certain qu'il convient de faire cette archéologie des institutions comme le font Taylor et Nodet et d'avancer pas à pas en essayant d'élucider concrètement l'origine

3. À l'autre bout des Livres de Samuel, David fera une libation de l'eau du puits de Bethléem que sont allés lui chercher les Valeureux au péril de leur «souffle» (2 S 23, 16-17).

4. Abishag se couche sur le roi pour le réchauffer, mais le roi ne la connaît pas. Au commencement des *Rois*, qui vont raconter l'histoire des fils de David, il y a donc une vierge, épouse inépousée, amenée dans la tribu de Juda (qui est la tribu de David). Au commencement de l'évangile de *Luc* qui raconte l'histoire de Jésus, fils de David, il y a semblablement une vierge, épouse inépousée, Marie, qui est entrée dans la tribu de Juda. Il y a aussi le prêtre Zacharie, époux d'Élisabeth, habilité à entrer dans le Debir une fois l'an.

des rites chrétiens. C'est un travail de grande ampleur. Ce que je veux dire, c'est que la Bible n'est jamais une sorte de monde parallèle avec lequel le christianisme naissant aurait somme toute peu de contacts " institutionnels ". Elle demeure une puissante source d'inspiration des communautés esséniennes, et ce qu'ont tiré les Chrétiens de ces communautés vient de plus loin qu'elles. Bien plus, ce que le Christ a révélé de lui-même accomplit des réalités bibliques originales, précises, charpentées, que bien peu, hors du contexte biblique, ont osé assumer : la réalité des noces est une de ces réalités essentielles, qui met en œuvre les relations du ciel et de la terre.

FR. PHILIPPE LEFÈBVRE O.P.

Éléments bibliographiques

Je donne ici quelques titres en français (la bibliographie est dominée par les ouvrages en anglais). Les livres ici mentionnés sont pour la plupart des synthèses et des recueils de contribution d'auteurs différents. Ils donnent une idée de l'ampleur des parutions et de la complexité des débats dont ils rendent compte.

COUSIN H., LÉMONON J-P et alii, *Le monde où vivait Jésus*, Cerf, 1998.

FUSCO V., *Les premières communautés chrétiennes : traditions et tendances dans le christianisme des origines*, Cerf, 1001.

GEOLTRAIN P., *Aux origines du christianisme*, Folio/Histoire, Gallimard, 2000.

KNOHL I. *L'autre messie*, Albin Michel, 2001.

LÉGASSE S., *Naissance du baptême*, Cerf, 1993. *Le procès de Jésus*, Cerf, 1994.

MAINVILLE O., MARGUERAT D., *Résurrection. L'après-mort dans le*

monde ancien et le Nouveau Testament, Labor et Fides, Médiaspaul, 2001.

MARGUERAT D. (éd.), *Le déchirement . Juifs et Chrétiens au premier siècle*, Genève, Labor et Fides, 1996.

MARGUERAT D., NORELLI E., POFFET J-M, *Jésus de Nazareth : nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998.

MAZZA E., *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Cerf, 1999.

MIMOUNI S., *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, 1998.

NODET É., TAYLOR J., *Essai sur les origines du christianisme*, Cerf, 1998.

PERROT Ch., *Jésus, Christ et Seigneur des premiers Chrétiens : une christologie exégétiques*, Desclée, 1997.

POFFET J-M, *L'autorité de l'Écriture*, coll. Lectio Divina H.S. 4, Cerf, 2002.

SCHLOSSER J., *Jésus de Nazareth*, Noësis, 2000.

SENFTE Chr., *Jésus et Paul. Qui fut l'inventeur du christianisme ?* Genève, Labor et Fides, 2002.

LE BOUDDHISME EN OCCIDENT

Des erreurs de compréhension à son entente véritable

On n'en finit pas de présenter le bouddhisme comme une philosophie du bonheur, parfaitement conforme aux "valeurs" de notre temps. Il nous est décrit comme cette étrange religion n'ayant besoin ni de Dieu ni de dogme — pragmatique, efficace et porteur d'une sorte d'humanisme spirituel adapté aux grands défis de notre époque. Le Dalaï-Lama apparaît comme étant un homme *moderne*, une sorte de Pape tolérant.

Le bouddhisme offrirait ainsi, dit-on, une sympathique alternative à l'égoïsme actuel et permettrait, par une "sagesse sans croyance", à chaque homme d'atteindre le bonheur. Il serait une technique efficace de gestion de nos émotions favorisant un travail sur soi pour identifier les raisons de ses souffrances et les évacuer. Semblable à une science, il répondrait en ce sens pleinement aux critères de vérité occidentale, nous montrant de manière rationnelle les causes de la souffrance et la manière de s'en délivrer.

Nous voudrions ici dénoncer ces lectures qui, sous prétexte de faire correspondre le bouddhisme aux attentes prétendues de nos contemporains, le vide de ce qui le constitue. Ainsi présenté, il est réduit à une thérapeutique vague, une simple gymnastique mentale. Sa dimension proprement initiatique est ainsi niée.

Le bouddhisme ne vise pas au bonheur

Prétendre qu'une voie spirituelle, comme le bouddhisme, vise à un bien-être quelconque est une grave erreur. Tout homme ayant

un sens pour les vérités spirituelles sait profondément qu'aucune tradition ne se comprend ainsi. Le bouddhisme ne vise pas à permettre à quiconque d'être moins colérique ou plus joyeux, mais il est beaucoup plus radicalement une voie ouvrant sur une dimension de réalité qui dépasse toute compréhension simplement *rationnelle* ou *émotionnelle*.

Le bouddhisme expose ses adeptes à l'élément d'Éveil qui constitue en propre chaque situation — Éveil que nous manquons de reconnaître, en raison de notre seule confusion. Par *Éveil (bodhi)*, le bouddhisme n'entend pas un anéantissement voulu et créé par soi-même selon l'usage qu'à désormais souvent ce terme. Il désigne de façon toute différente une dissolution de l'ignorance fondamentale qui constitue le moi¹. Cette ignorance délibérée de l'évanescence de l'être engendre avidité et agressivité². Notre manque d'être ne sera jamais compensé par la soif (*trishna*) de sécurité. Le reconnaître, c'est s'abandonner sans condition — ce qui constitue le chemin bouddhiste.

Le bouddhisme n'a donc pas pour fin la paix et la félicité au sens qu'ont désormais ces termes en Occident. Il vise à nous faire prendre acte de ce paradoxe au cœur de notre existence — notre volonté d'être heureux et d'atteindre la paix est ce qui nous en éloigne le plus décisivement.³ La réintégration de notre être passe par le sacrifice du moi.⁴

Prétendre ne pas se rendre compte que notre société consumériste comprend le bonheur comme un accomplissement individuel et égocentrique, la paix comme l'établissement d'une situation de confort opposée à toute perspective spirituelle, est d'une

1. Soulignons que chaque école a une conception légèrement différente de l'éveil, c'est-à-dire de la compréhension de ce qui constitue la confusion recouvrant l'état de Bouddha.

2. Une telle ignorance n'est pas simplement le fait de ne pas savoir quelque chose, au sens courant du terme : "J'ignorais que tu allais venir aujourd'hui", mais elle est un acte délibéré pour ne pas reconnaître la réalité.

3. L'affirmation de cette vérité existentielle fondamentale est la première noble vérité, c'est-à-dire le premier et plus fondamental enseignement donné par le Bouddha.

4. Cf. A.K. Coomaraswamy, *La doctrine du sacrifice*, Dervy, 1978, VIII.

singulière mauvaise foi qui perpétue notre enfermement dans la souffrance.

La paix dont parle parfois le bouddhisme est particulièrement difficile à entendre de façon correcte. Elle se situe au-delà de la paix comme de la guerre, de la souffrance comme de la joie ; elle résulte d'une confiance et d'une familiarité complète avec l'Éveil comme cette véritable nature (*tathāgatagarbha*) présente en soi. La paix est cet état d'être disponible : « Ici, il n'y a rien à enlever, ni quoi que ce soit à ajouter ; la Vraie nature [est à contempler] telle qu'elle est : celui qui contemple cette Vraie Nature [du Bouddha] devient complètement libre. L'essence [de la bouddhéité] est vide des [impuretés] passagères dont les caractéristiques sont complètement séparées [d'elle ; cette essence cependant] n'est pas vide de qualités insurpassables dont les caractéristiques ne sont en rien séparées [d'elle] ». Cette nature est reconnue sur la base d'un abandon entier, radical, sans aucun souci de bénéfice personnel. Elle est acceptation de la souffrance qu'elle ne rejette nullement. Une des pratiques développées par le bouddhisme consiste même à inviter la souffrance et à abandonner tous sentiments de bonheur personnel et égoïste dans le souci d'inverser la tendance à l'égocentrisme — vouloir le bonheur pour soi peu importe si les autres souffrent — qui nous détruit⁶. Un des vœux que de nombreux bouddhistes prennent encore aujourd'hui consiste à renoncer à atteindre le bonheur pour se consacrer à celui de tous les êtres. Par ce geste d'ouverture complet, la nature de l'Éveil peut se manifester.

5. Asanga, *Ratnagotravibhāga, Le message du futur Bouddha*, trad. François Chenique, Paris, éd. Dervy, 2001, p. 30.

6. Telle est l'une des pratiques du *lojong*, l'entraînement de l'esprit, présenté par Atisha, le grand maître indien du X^e siècle. Chögyam Trungpa la présente ainsi :

« Dans le tonglen, on fait don de son bonheur, de ses plaisirs, de tout ce qui est agréable. Tout cela sort avec l'expiration. Puis, avec l'inspiration, on aspire toutes ses rancunes, tous les problèmes, tout ce qui est désagréable. L'essentiel est de se débarrasser complètement de la territorialité. », *L'entraînement de l'esprit*, Paris, éd. du Seuil, 1998, p. 64 sq.

Si certes une telle attitude d'ouverture épuise peu à peu notre misère, qualifier une telle expérience de paix n'est possible qu'en soulignant que ce terme ne recouvre nullement nos conceptions habituelles à ce sujet. Une telle *paix* a son séjour là où demeure le point central, là où « toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs sont dépassées ; toutes les oppositions ont disparu et sont résolues dans un parfait équilibre. »⁷

Le bouddhisme ne consiste nullement à réduire notre surface d'exposition au monde, à se protéger, mais au contraire à être entièrement disponible pour tout ce qui est — ouvrant ainsi le chemin d'une authentique réintégration. Chögyam Trungpa, le maître de référence pour quiconque veut comprendre l'expérience bouddhique dans sa pureté la plus entière, n'a pas cessé d'expliquer l'importance d'entrer en rapport direct avec notre propre confusion telle qu'elle est, bousculant un certain nombre de conventions spirituelles.⁸ N'ayons pas peur d'une telle nouvelle. Nous devons reconnaître nos zones d'ombres : « Une fois, explique Chögyam Trungpa, que nous sommes complètement familiers avec les éléments négatifs de notre façon d'être, nous connaissons automatiquement la « sortie ». Mais si nous commençons à parler de la beauté et de la joie qui nous saisissons lorsque nous atteindrons le but, cette approche devient un obstacle. »⁹

Soulignons aussi que le bouddhisme s'est constitué en opposition avec la recherche de la simple quiétude qui, toujours temporaire, est un terrible piège sur le chemin spirituel. Le bouddhisme vise au

développement de la vision claire ou intelligence discriminante. Le célèbre maître du *Tch'an* au IX^e siècle, Lin Tsi, expliquait déjà en son temps, avec son style inimitable l'absurdité de cette quête d'une pacification de l'esprit : « Il y a certains chauves aveugles qui, après avoir mangé leur plein de grain, s'assoient en *Dhyâna* [état d'absorption] pour se livrer à des pratiques contemplatives. Ils se saisissent de toute impureté de pensée pour l'empêcher de se produire ; ils recherchent la quiétude par dégoût du bruit. Ce sont là des procédés hérétiques. »¹⁰

Comme le note un maître tibétain contemporain, Kunzang Péma Namgyël : « Apercevoir la vérité elle-même ne signifie pas identifier quelque chose d'extérieur. Cela correspond bien à une réaction du type : “ c'est ça ! ”, mais ce dont il s'agit est à l'intérieur de soi-même. Ma propre lucidité se reconnaît elle-même. Jusqu'à présent nous avons tourné nos regards vers l'extérieur, nous avons contemplé d'innombrables objets, mais jamais nous n'avons vu la pupille de notre œil. Il s'agit maintenant de regarder notre propre pupille. Ne pas regarder au loin, donc, mais ici même. Ce n'est pas difficile ; c'est ce qu'il y a de plus simple. »¹¹ Ce retour en amont d'une paradoxale simplicité constitue le sens du bouddhisme qui, en ce sens, est une extraordinaire pédagogie mystique ; il sait guider l'homme à sa plus haute vérité. Telle est peut-être sa singularité au sein de l'économie générale des différentes traditions spirituelles. Pour lui, la sagesse ne peut pas naître de démonstrations doctrinales, elle doit naître de notre état d'esprit véritable qui est la base de travail de toutes les pratiques spirituelles. Elle ne peut naître que par une transmission directe.

7. René Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Paris, éd. Guy Trédaniel, 1984, p. 53.

8. Chögyam Trungpa est né au Tibet, puis a reçu à Oxford, ayant fui son pays envahi par les Chinois, une seconde éducation. Il a ainsi été à même de prendre de la hauteur vis à vis des enseignements qu'il avait reçus, pouvant distinguer les éléments uniquement culturel de leur dépôt traditionnel. Il est l'un des rares maîtres de l'extrême Orient à avoir su d'une part comprendre la grandeur de l'Occident malgré la boue qui le recouvre, et d'autre part pris en compte les signes des temps. Son enseignement remontant au principe et s'appuyant sur l'expérience directe est d'une profondeur sans égale.

9. Chögyam Trungpa, *Pratique de la voie tibétaine*, trad. Vincent Bardet, Paris, éd. du Seuil, 1976, p.

10. *Entretiens de Lin Tsi*, trad. Paul Demiéville, Paris, Fayard, 1972, p. 94.

11. Kunzang Péma Namgyël, *L'escalier de Cristal, II Les trois maximes du Dzogchen*, La Boulaye, Editions Marpa, 1998, p. 57.

Une telle exigence est difficilement audible aujourd'hui. Chögyam Trungpa su repérer avec précision *le danger* qui menace la dimension mystique d'abandon et de dépouillement purement gratuite et libre qui constitue une telle expérience. Ce danger est le « matérialisme spirituel » : « Faire des courses à la recherche de produits spirituels n'est qu'une version naïve et simpliste d'un fantastique projet de matérialisme spirituel, projet qui ne fait que produire de la souffrance et la perpétuer en vue d'atteindre l'état d'ego complet. »¹² L'homme des Temps Nouveaux utilise aisément la spiritualité dans le dessein de se constituer une sécurité et un confort accru. La dégénérescence des voies traditionnelles s'expliquent ainsi. Tout enseignement est aussitôt réduit à un instrument.

Se rendant compte des limites du matérialisme ordinaire, du *règne de la quantité*, l'homme de notre temps réduit le spirituel à un matérialisme, c'est-à-dire à un renforcement de l'ego, du vieil homme, selon le terme que l'on voudra donner à cette vaine crispation. C'est un choix catastrophique !

Aujourd'hui, trente ans après la mise en garde opérée par Chögyam Trungpa, nous assistons à une dilution du bouddhisme dans ce phénomène de religion à la carte, de syncrétisme et de bricolage où chacun se sent libre d'utiliser les éléments qui lui conviennent sans être prêt à un engagement véritable. Nombreux sont les sociologues et autres spécialistes de l'état de la spiritualité dans notre société, qui cherchent à décrire l'étendue de ce phénomène, qui touche toutes les traditions. Mais faute de l'entente du sens de la vérité spirituelle, leurs analyses restent sans conséquences. L'utilisation de recettes spirituelles est par nature contraire à toute démarche spirituelle authentique, qui ne vise justement pas à une domination assurée mais à un dépouillement entier. Le succès du bouddhisme participe, en ce sens,

12. Chögyam Trungpa, *Le cœur du sujet*, trad. Stéphane Bédard, Paris, éd. du Seuil, 1993, p. 95.

du processus technique d'exploitation organisée qui devient notre rapport à tout ce qui est — la spiritualité compris¹³.

Le bouddhisme n'est pas une thérapie

La mécompréhension du bouddhisme repose aussi, pour une large part, sur la confusion entre le plan psychologique et spirituel — erreur typique de l'âge du matérialisme spirituel.

Le bouddhisme n'offre nulle thérapeutique. Sa visée est autre. Comme l'explique Chögyam Trungpa « Si une quelconque notion de thérapie est impliquée dans le voyage spirituel, ou dans une quelconque discipline spirituelle, alors celle-ci devient conditionnée. »¹⁴

Chercher à ce que notre engagement sur la voie règle toutes nos difficultés, nous rend prisonnier de préconceptions et d'attentes qu'il importe d'abandonner pour être enfin libre et entendre le sens de la Tradition.

Paradoxalement, l'homme d'aujourd'hui espère que le bouddhisme va régler ses problèmes et par là, essaye en fait d'éviter de s'y confronter. Comme le remarque John Welwood, nombre de bouddhistes suivent cette voie pour tenter d'éviter de se relier à leurs difficultés émotionnelles et personnelles : « le résultat est que de nombreuses personnes finissent par utiliser les pratiques spirituelles pour créer une nouvelle identité, "spirituelle", qui est en fait une vieille identité de dysfonctionnement — fondée sur

13. Sur ce phénomène comme étant « technique », cf. par exemple Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique » *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958.

Chögyam Trungpa précise que cette recherche d'« une sorte de *processus spirituel mécanique* est la cause du matérialisme spirituel », « Is méditation therapy ? », *Journal of Contemplative Psychotherapy*, Boulder, 1989, *The Naropa Institute*, vol VI. p. 4.

14. Chögyam Trungpa, « Is meditation therapy ? », in *The Collected Work of Chögyam Trungpa*, vol II, Boston, Shambhala Publication, 2003, p. 528.

l'escamotage des problèmes psychologiques non résolues — enveloppées dans un nouvel emballage. »¹⁵

Non seulement la dimension spirituelle disparaît de l'enseignement bouddhiste, mais il sert même à recouvrir les difficultés réelles des êtres.

On ne peut pourtant pas faire l'économie de notre confusion, comme la graine qui pour pousser a d'abord besoin de s'enfoncer dans la terre par ses racines pour mieux croître.

Le bouddhisme ne peut être réduit à une simple pratique

Lors de son séjour à Paris, en octobre 2003, le Dalaï-Lama consacra l'essentiel de son enseignement à l'étude d'un texte de Nagarjuna, un des summums de difficulté de la métaphysique bouddhique.¹⁶ Il justifia son choix en précisant que si au Tibet de nombreuses personnes manifestent une attitude bouddhiste, faute d'un savoir véritable du sens de cette doctrine, celle-ci reste superficielle. Il invita chacun à une étude précise de la vacuité (*Shunyata*), sans laquelle, selon lui, le bouddhisme n'a pas grand sens. Il invitait ainsi son auditoire à une méditation métaphysique.

Si le bouddhisme peut légitimement être considéré comme une pratique, il ne s'y réduit pas et nécessite l'étude lente et patiente. Certes souvenons-nous que le terme japonais *Zen*, traduit le chinois *Tch'an* qui provient lui-même du terme sanscrit *dhyana*, la méditation, la pratique.¹⁷ Mais en conclure que le bouddhisme nous délivrerait de

15. John Welwood, *Pour une psychologie de l'éveil*, Paris, éd. La Table Ronde, 2003, p. 39.

16. Pour une entrée dans l'œuvre de Nagarjuna, Jean-Marc Vivenza, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, éd. Albin Michel, 2001.

17. Il faudrait ici distinguer méditation et contemplation, avec cet étrange phénomène que les termes en français sont employés à contresens : ce que les bouddhistes nomment méditation — et nous avons repris cet usage — est plus proche de ce que le mot contemplation dit, car fondamentalement le pratiquant ne médite pas sur quelque chose, le recueillement qui le conduit est sans objet.

toute nécessité de réflexion et serait une simple pratique — entendue comme distinct du théorique (selon un schéma typique de la pensée occidentale inexistant en Orient) est erroné. Toutes les traditions bouddhiques ont développé une pensée subtile sans laquelle aucune méditation ne peut trouver son sens. La pratique centrale à l'expérience bouddhiste n'est pas un outil utilisable selon sa volonté, dans n'importe quel contexte, pour augmenter sa productivité.

Pour comprendre ce dont il retourne ici, il faudrait pouvoir entendre qu'une telle pratique est semblable à celle d'un musicien. Par là, c'est toute son entente de la musique qui est en jeu — ce qui implique son rapport au monde. Il n'est pas de *pensée* plus haute qu'une telle ascèse !¹⁸

La pratique bouddhiste implique nécessairement le développement d'une sagesse. Mais nous sommes bien réfractaire à l'accepter. Comme le note François Chenique : « Nombreux sont les Occidentaux qui transportent dans le Bouddhisme leurs fantasmes antimétaphysiques. Le caractère antinomique et apophasique du Bouddhisme semble les conforter dans cette voie, mais c'est un piège où l'on tombe facilement si l'on n'est pas préparé. À vrai dire il n'y a aucune chance de comprendre les doctrines de l'Orient si l'on ne domine pas suffisamment la logique et la métaphysique de l'Occident »¹⁹. Or comme la plupart des maîtres bouddhistes n'ont aucune connaissance de la pensée occidentale et sont même souvent animés de pensées négatives à son égard, la voie pour un approfondissement réciproque est fermée. Et l'accent mis sur la voie contemplative et donc sur la pratique de la méditation est compris comme un refus de la Sagesse particulièrement destructeur.

Cf. Fabrice Midal, «La voie mystique dans le bouddhisme tantrique himalayen», *Connaissance des Religions*, N° hors série, 2000.

18. Cf. Fabrice Midal, «La connaissance véritable n'est-elle accessible qu'à travers une pratique», Numéro spécial du *Nouvel Observateur*, Mars 2003.

19. François Chenique, « Les apories de la réception du bouddhisme tibétain en Occident. Vivre et transmettre la tradition », *Connaissance des Religions*, 68-70, Paris, éd. Dervy, 2003.

Faute d'une compréhension minimale de leur propre culture, les Occidentaux qui s'engagent dans le bouddhisme font preuve d'une naïveté confondante et sont la proie de nombreuses manipulations.

La relation au maître en est un exemple. Si dans la perspective du Zen comme du Tantra tibétain la relation au maître joue un rôle central, il n'est nullement une figure de pouvoir, ni non plus un être auquel il faut confier toutes ses difficultés, une sorte de « *baby sitter spirituelle* ». Les Occidentaux font souvent preuve à l'égard du maître d'une sentimentalité qu'ils confondent avec le sens authentique de la dévotion. La seule raison d'être du maître est de conduire l'étudiant à prendre confiance dans la nature éveillée de la réalité qui reste inconcevable à son ego — Éveil qui n'est pas distinct de la nature de son propre esprit. Aussi tous les textes insistent sur le fait que l'essentiel est le guru interne, et qu'un maître extérieur n'est là que pour nous aider à nous appuyer sur lui. Mais sans compréhension de la nature du chemin spirituel, comment entendre le sens véritable et si singulier du maître... Une relation avec lui n'est pas, du reste, un préalable au chemin, mais ne peut s'établir qu'après de longues années d'études et de pratiques spirituelles qui seule peut en éclairer la véritable portée.

Le bouddhisme n'est pas athée, agnostique, philosophique.

Autre axe de mécompréhension : prendre le bouddhisme comme une religion athée, c'est-à-dire au sens strict *privé de dieux*²⁰. En réalité, son rapport aux dieux y est, comme dans toute tradition authentique, omniprésent.

Il n'est pas non plus agnostique — on imagine mal une tradition

20. Frithjof Schuon avait déjà noté : « On a pu qualifier le Bouddhisme de "religion athée" — définition absurde, mais compréhensible de la part d'hommes qui se font de Dieu une idée presque exclusivement anthropomorphique », *Trésors du Bouddhisme*, Nataraj, Falicon, 1997.

spirituelle refuser une gnose, c'est-à-dire au sens propre une *Connaissance*. Le refus de saisie qui le constitue, sa méfiance d'un savoir fixe qui passerait par-delà l'expérience répond, bien au contraire, de son souci de préserver un savoir véritable.

Il place bien en son centre un principe absolu, qui, s'il n'est pas un Dieu personnel, rend la qualification d'athéisme absurde... Comme le remarque Schuon : « Dans leur sens ésotérique, les mots "Dieu", "divin", "Divinité" ne signifient pas autre chose que les termes *Shunya* et *Nirvana*. »²¹

Il n'est pas non plus réductible à une philosophie, comprise comme une pensée morale, car toute tradition authentique est d'abord une *métaphysique* au sens que René Guénon donne à ce terme, et implique un rapport à des dieux ou esprits médiateurs.

Ces erreurs sont anciennes. Ananda K. Coomaraswamy les dénonçaient déjà en son temps : « Un spécialiste moderne a fait la remarque suivante : "Le Bouddhisme, dans sa pureté primitive, ignorait l'existence de Dieu ; il niait l'existence de l'âme ; il était moins une religion qu'un code de morale." On discerne là un appel au rationalisme d'une part, au sentimentalisme d'autre part. Malheureusement, ces trois propositions sont fausses, au moins dans le sens où elles sont entendues. »²² Plus de cinquante ans plus tard, la même confusion règne.

Certes le rapport qu'entretient le bouddhisme aux dieux, à partir duquel il faut commencer notre étude, est particulièrement difficile

21. Frithjof Schuon, *Trésor du bouddhisme*, Falicon, Nataraj, 1997, p. 10.

22. Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, éd. Gallimard, 1949, p. 75.

À propos du soi, Coomaraswamy note : « Il est bien vrai que le Bouddha niait l'existence de l'âme ou du "soi" au sens étroit du terme, mais ce n'est pas cela que nos écrivains entendent, ni que leurs lecteurs comprennent ; ce qu'ils veulent dire, c'est que le Bouddha niait le Soi Immortel, Sans-naissance et Suprême (...). Et cela est d'une fausseté flagrante. » Cf. sur ce point François Chenique, « Les apories de la réception du bouddhisme tibétain en Occident », *Vivre et transmettre la tradition*, *Ibid.*

à penser car il impose d'entrer au cœur de l'expérience mystique pour être entrevu. La présence des dieux est en effet inséparable d'une contemplation de leur *vacuité*, c'est-à-dire de leur absence d'identité substantielle.

Toutes les déités sont vides de nature propre, autrement dit elles n'existent pas comme des entités extérieures ayant le pouvoir de nous sauver. C'est en raison de ce principe que de nombreux observateurs affirment que cette voie est athée. Rien n'est plus absurde ! Une telle affirmation revient à conclure que Maître Eckhart ignore Dieu parce que, pour lui, toute conceptualisation de Dieu ne fait que répondre à un projet humain entaché de vanité, de mondanité et d'illusion. Certes, il ne s'agit pas dans le bouddhisme de croire en un dieu extérieur à soi ayant une existence indépendante de nous — ni évidemment de croire en un dieu produit par l'individu. L'Absolu se manifeste en de multiples figures médiatrices dont le rôle est, comme dans toutes traditions, crucial. L'affirmation profondément apophatique sur la nature ultime de la Réalité ne nie nullement l'expérience spirituelle, mais tout au contraire cherche à mettre à jour un de ses aspects les plus féconds.²³

Devant cette difficulté de compréhension, le choix généralement fait de présenter une doctrine délivrée de toute mystique, et donc enfin rationnelle, apparaît comme une lâcheté intellectuelle. Nombre d'ouvrages le tentent pourtant et présentent la vie du Bouddha expurgée de tous éléments mythologiques — à l'instar de ce qui est fait maintenant pour la vie du Christ. Ils constituent ainsi une assez grotesque fiction — comme si une tradition quelconque pouvait exister

23. Francisco Varéla souligne le danger de traduire *Shunyata* par vacuité, qui implique trop unilatéralement l'idée de vide, là où dans la tradition bouddhique cette notion est conçue aussi comme « plénitude ou le caractère de ce qui est plein, l'interdépendance du champ tout entier des événements et du sens, l'ouverture ou bien la dimension d'ouverture. », « Pour une phénoménologie de la *Shunyata* », in *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000.

sans mythes, rites et symboles ! Comme le note Bernard Faure : « Ce bouddhisme "pur", éminemment rationnel et antiritualiste, n'est peut-être qu'une fiction occidentale qui n'a pas la légitimité des fictions autochtones et affiche parfois à leur égard une arrogance typiquement "orientaliste". »²⁴ Nous savons que le culte des reliques à suivi historiquement de peu la mort du Bouddha et n'est nullement une invention tardive.

Mais voilà qui met à mal l'intérêt de tant d'Occidentaux pour le bouddhisme !

En d'autres termes, les différents visages ou noms que prend le Principe ne nient nullement celui-ci. René Guénon soulignait à juste titre : « qu'il n'a jamais eu nulle part aucune doctrine réellement "polythéiste", c'est-à-dire admettant une pluralité absolue et irréductible. Ce "pluralisme" n'est possible que comme une déviation résultant de l'ignorance et de l'incompréhension des masses, de leur tendance à s'attacher exclusivement à la multiplicité du manifesté : de là l'"idolâtrie" sous toutes ses formes, naissant de la confusion du symbole en lui-même avec ce qu'il est destiné à exprimer, et la personification des attributs divins considérés comme autant d'êtres indépendants. »²⁵ On ne peut mieux dire !

La multiplicité des divinités est évidemment l'expression d'un Principe premier — l'"espace" d'où elles proviennent. Cette dimension, est parfois nommée le *dharmadhatu*, « espace de réalité absolue » ou sphère non-duelle, dimension de la vraie nature des phénomènes, la vacuité immuable au-delà des causes et des effets, dépourvue de toute détermination, ne pouvant être l'objet d'aucune appropriation. Cette dimension de réalité première et absolue est centrale. Comme le souligne Jean-Pierre Schnetzler : « les bouddhistes ont une conception impersonnelle et apophatique de l'absolu, (...) et admettent de surcroît

24. Bernard Faure, *Le bouddhisme*, Paris, Flammarion, Domino, 1996, p. 62.

25. René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Paris, éd. Gallimard, 1973, p. 38.

l'ordonnement général du cosmos par la loi universelle (*dharma*) qui régit les modalités de la délivrance. »²⁶

La singularité du bouddhisme, dans l'économie générale des grandes traditions spirituelles, est d'être une extraordinaire pédagogie de l'ultime qui pointe cette dimension directement en invitant à un saut par-delà toute ratiocination. Cet engagement si précisément ancré sur l'expérience directe du non-conditionné ne repose pas sur un acte de foi, mais sur la transmission initiatique. Tel est l'arrière-plan qui explique véritablement, et d'un point de vue traditionnel, le vif intérêt que suscite le bouddhisme en Occident.

Cette manière dont la Voie nous saisie ne peut pas être ramenée à une expérience psychologique malgré la manière dont elle est souvent présentée ; elle est ce qui donne souffle et direction à une existence authentique.

Autrement dit, une fois le *dharmadhatu* entrevu, le dynamisme du monde joue à plein. Les déités — esprits médiateurs — nous aident à nous habituer à l'absence de sol, de sécurité qu'est l'épreuve du *dharmadhatu*. Elles nous permettent un abandon sans lequel aucune ouverture n'est possible. Le relatif — que sont les déités — nous permettent de retourner dans l'Absolu, « la liberté naturelle de l'esprit », l'état de pureté primordiale et de présence spontanée de toutes choses²⁷.

Ne pas reconnaître que les déités sont des visages de l'espace sans limites, de la cessation de l'esprit habituel, du *dharmakaya*, est dénoncé comme une grave erreur, celle du nihilisme qui fait pendant à celle de l'éternalisme par tous les textes de la tradition — la voie du Bouddha étant celle du milieu où toutes les oppositions se résorbent.

Le bouddhisme, en ses propres modalités, rejoint ici la dénonciation de l'idolâtrie propre aux religions abrahamiques. Aucune

26. Jean-Pierre Schnetzler, *La Franc-Maçonnerie comme voie spirituelle*, Paris, éd. Dervy, 1999, p. 17-18.

27. Selon l'expression de Longchenpa, cf., Lonchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, trad. et présentation. Philippe Cornu, Paris, éd. du Seuil, 1994.

image du divin ne prend la place de ce qui est sans nom. Les invocations des divinités — *bodhisattva* ou *yidam* — naissent de l'espace inconditionnel, de la Grande Vacuité et y retournent nécessairement.

L'idée d'adorer une image quelconque, alors que l'Absolu est sans image y est, insistons-y, évidemment vue comme une erreur fondamentale. L'idolâtrie est un attachement aux apparences du monde, une incapacité à y reconnaître leurs dimensions insubstantielles.

Mais nier au nom de l'Ultime, la présence concrète et tangible des dieux, nous prive de pouvoir reconnaître que le monde est sacré — et induit une terrible mécompréhension.

Le bouddhisme nous apprend à transformer notre regard pour reconnaître la pureté initiale de tous les phénomènes. Il impose donc de dépasser toute dichotomie entre profane et sacré.

Deux histoires permettent de mieux comprendre de l'intérieur la relation aux dieux propre au monde du bouddhisme tibétain.

La célèbre histoire de la rencontre de Maitreya par Asanga est significative :

Asanga était en retraite, invoquant la présence et les qualités de Maitreya. Mais après six années d'intense méditation, il n'avait toujours pas obtenu le moindre signe de succès ; aussi, découragé, il abandonna sa retraite et sortit.

En route, il rencontra un homme qui frottait une barre de fer avec un chiffon.

— Que fais-tu ? lui demanda-t-il.

— Je frotte cette barre pour l'affiner car j'ai besoin d'une aiguille.

Stupéfait par l'énergie et la persévérance de cet homme, il pensa : Tant de diligence pour une chose de si peu d'importance ! Comment puis-je en manquer pour continuer la pratique la plus essentielle ? Il retourna alors en retraite et médita de nouveau sur Maitreya pendant

trois ans, toujours sans aucun succès.

À nouveau découragé, il quitta sa retraite et, sur son chemin, rencontra cette fois un homme qui frottait un énorme rocher avec une grande plume.

— Que fais-tu ?

— Ce rocher fait de l'ombre sur ma maison, aussi je le frotte pour l'user et le faire disparaître.

De nouveau il se dit : Comment peut-on dépenser tant d'énergie pour un objectif aussi absurde ? et il pensa qu'il ne devait pas en manquer, lui qui s'était engagé dans un dessein plus important. Il reprit donc sa retraite. Trois ans plus tard, toujours pas le moindre signe de succès dans la pratique... Complètement désespéré, il sortit. Chemin faisant, il rencontra une vieille chienne infirme au corps couvert de plaies suppurantes, infectées par des vers dont elle essayait désespérément de se débarrasser. Pris d'une profonde compassion pour cette vieille chienne, il voulut l'aider, mais se rendit vite compte qu'en enlevant les vers avec ses doigts, il les écrasait. Éprouvant également une grande compassion pour les vers et pensant pouvoir sans leur faire de mal les enlever avec sa langue, il surmonta sa répugnance, ferma les yeux et se pencha pour lécher. Mais au lieu de rencontrer les plaies, sa langue toucha le sol. Il ouvrit les yeux et, dans un halo de lumière, vit devant lui Maitreya. Stupéfait, Asanga dit :

Voici douze ans que je médite sur vous et espère vous rencontrer, pourquoi ne m'apparaissez-vous qu'aujourd'hui ?

Maitreya lui expliqua qu'il avait été à ses côtés depuis le début, mais que ses nombreux voiles l'avaient jusqu'à maintenant empêché de le voir, et que ce n'était qu'aujourd'hui, dans la grande compassion qu'il venait d'éprouver pour la vieille chienne, que ses derniers voiles s'étaient dissipés.²⁸

On voit bien à ce récit, que la rencontre avec la déité est le signe d'un accomplissement spirituel.

28. Kalou Rinpoché, *La voie du Bouddha*, Paris, Ed. du Seuil, 1993, p. 194-195

Une seconde histoire permet d'entendre le souci de ne pas s'illusionner par une déité en manquant de reconnaître sa véritable nature.

Naropa pensa : Puisque Marpa Le Traducteur a toujours été loyal avec moi, il est venu me visiter régulièrement. Parce qu'il est si bon, je dois observer quelles coïncidences favorables peuvent émerger concernant sa capacité de devenir le détenteur de la lignée, et selon le résultat faire une prophétie. Alors le glorieux Naropa donna un *ganacakra* pour Marpa.

Cette nuit-là, ils dormirent l'un à côté de l'autre et à l'aurore Mahapandita Naropa manifesta le Mandala d'Hévajra avec ces neuf déités, brillantes et vives dans le ciel. Il dit : Fils, maître Marpa, ne dors plus, réveille-toi ! Ta déité personnelle, le *yidam* Hévajra est venu avec ses neufs émanations dans le ciel devant toi. Te prosternerai-tu devant moi ou devant ton *yidam* ? Marpa se prosterna devant le brillant et vif mandala du *yidam*.

Naropa lui dit alors :

Comme il est dit,

Avant qu'aucun guru n'existe,

Même le nom du Bouddha n'était pas entendu.

Tous les bouddhas des centaines de kalpas

Existent seulement par la grâce du guru.²⁹

Le bouddhisme n'est pas unitaire³⁰

Il faut rappeler au lecteur qui n'est pas forcément au fait de ce qu'est le bouddhisme que ce dernier n'est nullement un phénomène unitaire. À l'instar du christianisme, qui se déploie sous le visage

29. Tsang Nyön Heruka, *The life of Marpa the translator*, Boston, Shambhala Publication, 1986, p. 92. Texte écrit au début du XVI^e siècle.

30. On notera l'ouvrage de Paul Magnin, *Bouddhisme unité et diversité*, qui présente enfin le bouddhisme dans sa rigueur doctrinale la plus complète, Paris, Cerf, 2003.

du catholicisme ou de l'orthodoxie se subdivisant eux-mêmes en courants multiples, le bouddhisme est divers — et ce d'autant plus que personne n'en est à la tête. Le Dalaï-Lama, contrairement à certaines idées reçues, ne joue un rôle important qu'au sein d'une seule des quatre écoles principales du bouddhisme tibétain.

La question de savoir quelle est, parmi les nombreuses écoles bouddhistes, la plus conforme à la doctrine primitive n'a aucun sens : « c'est comme si, remarque Schuon, l'on demandait quelle est parmi les branches d'un arbre la plus conforme à la racine. »³¹ L'histoire n'est pas nécessairement habilitée à dire la vérité traditionnelle.

On peut distinguer un bouddhisme singulier par aires géographiques, dans l'Asie du Sud-Est, en Chine, au Japon et en Corée, et dans les pays de l'Himalaya. Chaque contrée a adapté le bouddhisme selon son génie propre. Il est frappant de constater comment en Chine par exemple une intégration entre certains aspects du bouddhisme, du taoïsme et du confucianisme eurent lieu. Se sont ainsi rencontrés l'idéal monastique et l'érémisme, la méditation bouddhique et l'union avec la nature selon l'esprit du taoïsme, la croyance mahayaniste dans le « transfert de mérite » et le culte des ancêtres, les rites tantriques et l'alchimie...

Le bouddhisme originel n'existe pas. Partout, il s'est adapté, transformé, pour répondre plus précisément aux situations locales et aux conditions historiques. Dès la disparition du Bouddha historique, les principaux disciples, puis leurs descendants ou leurs successeurs se sont efforcés de restituer les enseignements du bouddha d'abord oralement puis scripturalement de manières diverses, entraînant une diversité d'approche. Cette adaptabilité est constitutive même de cette voie. Se référer prioritairement à l'expérience initiale du Bouddha n'implique nul conformisme, car chacun la comprend et la vit de manière différente. Pour certains, elle se dévoile dans les textes (*Sutra*) qu'il a laissés tandis que pour d'autres elle est une expérience à portée

de la main, pour d'autre encore le maître qui incarne la vérité de l'Eveil, de manière tangible, en est le meilleur porte-parole, qui seul peut nous en permettre l'épreuve³².

Il existe des bouddhismes divers, dont aucune classification ne peut pleinement rendre compte. De nombreuses tentatives ont existé dans l'histoire du bouddhisme pour tenter d'organiser les doctrines en une unité. Mais il importe de remarquer que la clarté qu'elles apportent ne prend son sens qu'au sein d'une école donnée. Chacune ayant eut le souci de se justifier et de se présenter comme héritière directe du Bouddha. Le bouddhisme theravada joue un rôle central dans l'Asie du Sud-Est, le Chan s'est développé en Chine et est devenue le Zen au Japon (qui ne représente cependant qu'un courant mineur dans ce pays où le bouddhisme de la Terre Pure est prédominant) et le bouddhisme tantrique dans tout l'Himalaya (région qui inclut le Tibet, le Bouddhan, le Ladakh et jusqu'à la Mongolie). Mais ce schéma général est néanmoins mis à mal dès que l'on regarde de plus près ce qu'il en est.

Regards sur le secret initiatique

Je me suis surtout ici attaché à mettre en question nombre d'idées reçues sur le bouddhisme, soulignant en creux, la profondeur de cette voie. Comment mieux la faire apparaître ?

La difficulté première, à laquelle toutes les autres s'agrègent, est la confusion entre nos préconceptions d'Occidentaux modernes et aveugles et la vérité traditionnelle. Or, par un malheureux effet de notre temps de détresse, l'Orient est devenu hyper-occidental et concourt lui-même, au premier chef, à cette confusion.

L'occidentalisation sauvage de l'Orient a altéré profondément

31. Frithjof Schuon, *Trésor du bouddhisme*, Falicon, Nataraj, 1997, p. 79.

32. Le Theravada correspond à la première entente, le Zen à la seconde, le bouddhisme tantrique indo-tibétain à la troisième. Il en existe évidemment d'autres.

les courroies d'une transmission authentique. Les maîtres qui ont reçu en dépôt une part de l'héritage spirituel le vendent au plus offrant, faisant des tournées dans les villes d'Occident pour récolter de l'argent pour leurs monastères voire pour assurer leur pouvoir. Ils semblent au mieux perdus dans un monde qu'il ne comprenne pas, au pire ils s'y abandonnent à la recherche d'un profit quelconque. Chögyam Trungpa dénonça dès les années soixante un tel phénomène : « C'est l'heure la plus sombre de l'âge des ténèbres. La force de l'enseignement du Bouddha a décliné. Les différentes écoles du sangha se querellent avec un sectarisme acharné. (...) Ce joyau qu'est l'enseignement de l'intuition pénétrante perd son éclat de jour en jour. L'enseignement du Bouddha ne sert qu'à des fins politiques et mondaines. »³³

On peut certes "obtenir" les plus hautes transmissions au cœur de nos villes, on peut acheter les textes les plus profonds jusqu'ici transmis uniquement de maître à disciples, mais le résultat en est nul. Non seulement, l'entente des connaissances traditionnelles n'est pas accrue, mais leur compréhension en est ainsi profondément menacée. Ne nous leurrions pas, et acceptons de scruter ce phénomène.

Le secret initiatique renvoie à la nécessité d'un engagement qui atteste toute entrée dans la voie. Quoi qu'on en dise, le secret n'est pas un instrument de domination, un "privilege" établis au profit de quelques-uns permettant des cachotteries voire de viles manipulations, mais la condition nécessaire et indispensable pour préserver à l'initiation son caractère opératif. Le secret préserve la possibilité d'une responsabilité décidée et définitive de celui qui demande à être initié. Il repose sur le fait que tout ne peut pas être expliqué théoriquement, mais que les vérités traditionnelles ne peuvent que se vivre et s'éprouver dans le secret de son Cœur.

33. Chögyam Trungpa, *La sadhana du Mahamudra, qui met fin aux ravages causés par les trois seigneurs du matérialisme et permet d'atteindre la réalisation de l'océan des siddhas de la lignée de la pratique*, Montréal, 1993, p. 5.

René Guénon en son temps dénonçait déjà cette « haine du secret » qui, disait-il, « n'est pas autre chose qu'une des formes de la haine pour tout ce qui dépasse le niveau "moyen", et aussi pour tout ce qui s'écarte de l'uniformité qu'on veut imposer à tous. »³⁴ On prétend que la grande transparence proclamée de nos jours par l'économie de l'ultra-modernité est le modèle de toute compréhension. Il n'en est rien. Ce qui fait défaut à l'entente actuelle du bouddhisme, c'est d'abord une écoute pour l'authentique sens des vérités spirituelles qui ne se laissent atteindre que par un regard prêt à un sacrifice leur ouvrant ainsi place.

Dans le tantra bouddhiste, le récipiendaire à l'initiation doit se préparer durant quelques années avant d'être initié. Il s'agit pour lui, durant ce temps, de se purifier de ses passions. Une telle purification en passe par une traversée de l'obscurité, une épreuve de sa propre confusion. Le pratiquant n'en est dès lors plus dupe — ce qui est la première étape indispensable sur le chemin³⁵.

Une fois que son corps, sa parole et son esprit, ont été ainsi purifiés, il est prêt à recevoir l'initiation (*abhisheka*), qui est une nouvelle naissance. Il meurt à lui-même, puis par un processus qu'il serait inapproprié de chercher à décrire ici, il est exposé au visage du monde réel — présenté comme un *mandala* — qui lui était jusqu'à là inaccessible.

Dévoiler le secret qui constitue cette tradition comme notre temps nous y incite, conduit à prendre le bouddhisme pour un activisme moral et à lui dénier son opérativité métaphysique. Car voilà bien le terrifiant secret qu'il faut en effet lui révéler : rien n'est compréhensible à celui qui ne s'engage pas de tout son être en ce qui l'appelle.

34. René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, Paris, éd. Gallimard, 1972, p. 90.

35. C'est ce que l'on nomme dans la tradition tantrique indo-tibétaine le *Ngondro*, ou préliminaire.

Le secret ne désigne pas l'intention de taire quelque chose d'important, mais recouvre le nom même de la réalisation spirituelle, qui ne se dévoile qu'à mesure du cheminement heuristique propre de chacun. Le domaine initiatique est aussi en ce sens de nature herméneutique.

Par notre engagement, la constante purification et refonte de notre être, par l'épreuve de la réalisation spirituelle, entrer plus avant au cœur de la vérité du chemin est possible. Et le secret se dévoile peu à peu, prenant ainsi davantage de relief au fur et à mesure que le pratiquant affine sa réalisation initiatique.

Si les distorsions de la tradition bouddhiste sont aujourd'hui considérables et hautement préoccupantes, il importe de reconnaître qu'elle reste l'une des dernières voies initiatiques vivantes. Pour parler du bouddhisme tibétain que je connais mieux pour le pratiquer, il existe encore des situations de transmission exemplaire, dans une rigueur doctrinale qui me semble sans beaucoup d'équivalents aujourd'hui. Il existe de nombreux pratiquants qui manifestent une authentique réalisation et incarnent ainsi la vérité spirituelle de cette tradition.

L'impact du bouddhisme tibétain sur notre temps, ne repose pas uniquement, malgré sa manipulation médiatique et commerciale sur le désir de trouver protection hors de la cruauté de notre temps, mais sur l'intuition qu'ont de nombreux êtres de la vérité initiatique et traditionnelle qu'il recèle. En son sein se découvrent une richesse et une cohérence doctrinale et ésotérique toujours pratiquée et vécue. Le bouddhisme authentique, encore vivant sous la gangue qui le cache, est un sérieux antidote à la déformation actuelle de la Tradition — encore faut-il l'entendre pour ce qu'il est vraiment !

FABRICE MIDAL

A PROPOS D'UNE TRADUCTION DU LIVRE D'UN PHÉNIX INSAISSISSABLE D'IBN AL-'ARABÎ

Remarques préliminaires

Il y a quelques années, M. Gerald T. Elmore a publié une traduction d'un traité du Cheikh al-Akbar, précédée d'une longue introduction, sous le titre *Islamic sainthood in the fullness of time. Ibn al-'Arabî's Book of the Fabulous Gryphon (Sainteté en Islam à la fin des temps)*. Le Livre du Griffon Fabuleux d'Ibn al-'Arabî¹. Cet ouvrage n'a, semble-t-il, guère été diffusé (peut-être à cause de son prix très élevé) ; comme il est digne d'intérêt, à bien des égards, il nous paraît utile d'en présenter quelques aperçus, après avoir formulé certaines remarques occasionnelles.

D'emblée, un lecteur attentif des livres de Guénon sera probablement quelque peu déconcerté en constatant que l'ouvrage est dédié à la mémoire de Georges Chehata Anawati, o.p., ce qui appelle plusieurs observations. Ce dominicain, qui appartenait « à une vieille famille syrienne, de vieille souche chrétienne, établie depuis plusieurs générations en Egypte »², dirigea, depuis sa fondation au Caire, l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales. Spécialiste de philosophie et de théologie, il qualifiait la doctrine métaphysique de la *Wahdat al-Wujûd* de « monisme de l'être où tendent à s'équivaloir toutes déterminations »³ ou, à la manière de

1. Ed. Brill, Leiden, 1999, 757 pages.

2. Louis Gardet dans sa "Préface" aux *Etudes de philosophie musulmane* d'Anawati, Paris, 1974.

3. *Op. cit.* p. 113. Cf. aussi, dans son *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* (Paris, 1948), livre écrit en collaboration avec Louis

nombre d'orientalistes, de « monisme existentiel »⁴. Dans la *Mystique musulmane*, les termes techniques présents dans les écrits du Cheikh al-Akbar sont considérés comme « des formulations largement syncrétistes »⁵. Et dans la conclusion de la notice consacrée à Ibn 'Arabî, Anawati⁶ comprend que ce Maître « ait été et continue à être considéré comme hétérodoxe par le plus grand nombre des docteurs musulmans »⁷, notamment parce que « chez lui, le plan de clivage entre amour profane et amour divin est parfois difficile à marquer ; d'autant plus difficile, que l'amour divin lui-même tel qu'il l'exprime semble avant tout une formulation (fort belle souvent) de l'appétit de l'être créé pour sa Source, mais transposée en langage monothéiste ». En cet endroit, le P. Anawati renvoie, en note, aux précisions qu'il apporte plus loin sur la « mystique naturelle », celle-ci étant entendue « au sens très précis défini par MM. Olivier Lacombe et Jacques Maritain »⁸.

Lacombe est notamment l'auteur de *L'Absolu selon le Védānta* (Paris, 1937), au sujet duquel René Guénon écrit : « c'est assurément très "tendancieux", ne serait-ce que parce qu'il veut tout réduire au simple point de vue philosophique ; malgré tout, c'est encore moins mauvais que beaucoup de travaux d'orientalistes. Ce qui est curieux, c'est qu'il y a des années qu'on me menaçait de ce livre, si je puis dire, comme devant être une réponse au mien ; mais, en fait, ce n'est

Gardet, la note 2 de la p. 267 où il parle du « monisme existentialisme (*sic*) sūfi, éminemment représenté par Muhyî l-Dîn Ibn al-'Arabî ».

4. *Mystique musulmane. Aspects et tendances ; Expériences et techniques*, ouvrage écrit avec Gardet, p. 57, Paris, 1961.

5. *Ibid.*

6. Il s'agit bien de lui, et non du P. Gardet, car l'auteur reprendra cette notice dans son article de 1964 intitulé : « La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans au moyen âge », désormais intégré dans ses *Etudes de philosophie musulmane*, pp. 113-115.

7. Cette conclusion est éditée uniquement dans la *Mystique musulmane*, p. 60.

8. *Ibid.*, p. 90. Ici sont donnés, dans la n. 19, les titres des livres et articles dans lesquels ces deux auteurs traitent de cette question. Frithjof Schuon a réfuté cette thèse anti-traditionnelle dans ses *Sentiers de Gnose*, chapitre intitulé : « Y a-t-il une mystique naturelle ? ».

rien de tel ; il me cite seulement une fois, et c'est pour approuver la traduction d'"Adwaita" par "non-dualisme" ; il m'a d'ailleurs fait d'autres emprunts dans sa terminologie, mais sans le dire. Etant donné le milieu d'où cela émane, on aurait pu s'attendre à quelque chose de plus déplaisant, et j'ai pensé que dans ces conditions, le mieux était en somme de n'en rien dire ... »⁹.

Le "milieu" auquel il est fait allusion n'est autre que ce que Guénon appelle, dans sa correspondance, le « groupe Maritain ». Ce philosophe néo-thomiste « attribue au *Védānta* [...] une signification "religieuse et mystique" », ne voyant dans la métaphysique « que "spéculation pure" et, au fond, simple philosophie »¹⁰. L'hostilité de Maritain, et de son "groupe" envers l'enseignement exposé par René Guénon remonte à l'époque de la Première Guerre mondiale. Guénon écrira, en 1937, à propos de Maritain : « Quant à ses attaques contre moi, c'est bien peu de choses à côté de celles qu'il fait écrire par d'autres, et surtout des manœuvres surnoises de tout ce groupe, qui ne brille certes pas par un excès de loyauté ! »¹¹. Et au sujet de « l'étrange interprétation de la "réalisation métaphysique" » par ce même Maritain, il dira qu'« il suffit, pour l'écarter, de remarquer que le domaine métaphysique, au vrai sens du mot, est au-delà de toute dualité et de toute opposition. Il est exact que Mar. évite toujours de m'attaquer trop directement et même le plus souvent de me nommer, la franchise n'est certes pas sa qualité dominante ... »¹².

Douze ans plus tard, les deux promoteurs de la soi-disante "mystique naturelle" sont mentionnés ensemble par René Guénon : « C. me raconte une histoire fort extraordinaire, dans laquelle le principal rôle est joué par Olivier Lacombe : celui-ci, dont la mauvaise foi est évidente, manifeste une animosité incroyable contre moi, et il prétend notamment que mes livres ont été mis à l'Index, ce qui est

9. Lettre du 22 janvier 1940.

10. *Etudes sur l'Hindouisme*, p. 125

11. Lettre du 5 mai.

12. Lettre du 9 juin 1937.

faux, puisque tous les efforts de Maritain pour l'obtenir n'ont pas abouti ; comme ce personnage fait en quelque sorte le lien entre le groupe Maritain et les indianistes officiels, je ne serais nullement étonné que ce soit lui qui ait en réalité inspiré l'attaque de L. Renou, qui n'a peut-être jamais lu lui-même un seul de mes ouvrages »¹³.

Les thèses de Maritain et de son "groupe" visant à réduire les doctrines métaphysiques et initiatiques les plus élevées à la pensée philosophique la plus profane, et la spiritualité orientale la plus pure à de la "mystique naturelle" doivent être dénoncées. De même doit-on condamner l'utilisation, par les orientalistes officiels imprégnés trop souvent de la mentalité universitaire la plus bornée, de termes et d'expressions comme ceux de "monisme existentiel", de "panthéisme naturaliste", etc, servant ici d'"épouvantail", comme si ces "étiquettes", appliquées indûment aux conceptions traditionnelles les plus orthodoxes, avaient « le pouvoir de tenir lieu d'argument et de dispenser de toute discussion »¹⁴. Une étude plus détaillée dénonçant les manœuvres de Maritain et de son "groupe" reste à faire ; nous en avons posé quelques jalons qui permettent ainsi de faire assentir les raisons pour lesquelles la dédicace au P. Anawati ne nous semble guère un signe de bon augure, surtout qu'elle est placée en tête d'un livre sur la sainteté en Islam, et qui contient aussi la traduction et l'étude d'un traité du Cheikh al-Akbar, le Sceau de la Sainteté Muhammadienne.

Maintenant, sous la dédicace figure la citation : « *Ex occidente lux* ». Dans la mesure où il existe une "variante" de cette formule, à savoir : « *Ex occidente lex* », nous pourrions croire qu'il ne s'agit que d'une faute typographique. Il n'en est rien, car nous lisons la même citation contestable, qui parodie la célèbre formule « *Ex oriente lux* », en tête de la thèse du Pr. Elmore, dès 1995. Plus loin, et toujours dans le même registre, sera mentionnée en exergue du chapitre 7 de l'"Introduction" la phrase polémique du chanteur à scandale Jim

13. Lettre du 1^{er} août 1949. Sur cette « attaque », cf. *Etudes sur l'Hindouisme*, pp. 275-278.

14. Lettre de Guénon, datée du 14 août 1921.

Morrison : « *The West is the best* »¹⁵. Même si ces citations paradoxales, à rebours, peuvent être justifiées par rapport au contexte eschatologique, elles n'en demeurent pas moins polémiques et en opposition flagrante avec les maximes traditionnelles. La contrefaçon de la première citation fait allusion au "Guide", au "Conducteur" (*Dux*) venant de l'Occident ; quant à la seconde, elle renvoie à l'évidence à la question 136 de Hâkîm al-Tirmidhî posée dans son livre *Le Sceau des Saints* : « Où est la porte, d'entre Ses portes, qui révèle le Nom caché aux créatures ? », et à la réponse du Cheikh al-Akbar qui déclara, dans *Al-Jawâb al-Mustaqîm* : « Cette porte se trouve à l'Occident le plus éloigné (*al-Maghrib al-aqçâ*) ». Plusieurs traditions prophétiques, rapportées dans les recueils de Muslim et de Tirmidhî, évoquent d'ailleurs, parmi les signes de la fin des temps, le lever du Soleil à l'Occident, avec une mention particulière du Mahdî devant apparaître au *Maghrib al-aqçâ*. Tout amateur de textes d'inspiration soufie éprouvera à n'en pas douter une certaine réticence face à ce type d'"incipit" aux connotations volontairement provocantes, se demandant légitimement quelles motivations peuvent bien inspirer un tel "interprète"...

L'"Epilogue" (pp. 533-534), quant à lui, est tout à fait révélateur de la volonté du traducteur de circonscrire Ibn 'Arabî dans une perspective mystique, dédaignant généralement la dimension ésotérique de son enseignement et sa visée initiatique, allant même jusqu'à confronter le plus grand des Maîtres du Soufisme au philosophe Pascal, en invitant les lecteurs du Cheikh à découvrir toutes les implications de la doctrine du Sceau de la Sainteté.

Comment ne pas dénoncer de tels amalgames et ne pas émettre de légitimes réserves sur un ouvrage à découvrir à la lumière d'exégèses approfondies, et sans a priori ? Il nous semble bien que l'auteur, qui

15. Cette phrase est tirée de la chanson : *The End* ! Quant au chanteur, il faisait partie du groupe de "pop-music" américain appelé les *Doors*, en hommage au livre d'Aldous Huxley, *Les Portes de la perception*, vantant les vertus de l'utilisation des substances hallucinogènes.

connaît et apprécie pourtant les traductions de Michel Vâlsan¹⁶, aurait mieux fait de se rattacher, dans son travail, exclusivement à ce qu'il appelle « l'héritage akbarien (*al-wirth al-akbarî*) » dont « les principes initiatiques¹⁷ ont été maintenus tout au long des dernières décades, en France, par (le regretté) Michel Vâlsan ». Il parle alors de « la perspective "ésotérique" de certaines interprétations » (p. 101), se référant « particulièrement à l'école française enracinée dans les *Etudes Traditionnelles* et les enseignements de René Guénon » (*Ibid.*, n. 146).

Un travail universitaire

« Le plus grand reproche que nous adresserons au travail de M [...], c'est qu'il a vraiment un peu trop l'aspect extérieur d'une "thèse", au sens universitaire de ce mot ; c'en est une, en effet, mais est-il bien nécessaire que la présentation s'en ressente à ce point ? Cela ne peut que nuire à un ouvrage qui, par l'incontestable intérêt des renseignements qu'il apporte sur un sujet fort peu connu, mériterait pourtant de ne point passer inaperçu ». Ainsi s'exprimait René Guénon à propos des deux volumes écrits par l'abbé Augustin Périer¹⁸. Ce reproche, nous pourrions, nous aussi, le reprendre et

16. Il mentionne celles des chapitres 78 et 79 des *Futûhât* (*Etudes Traditionnelles* n° 412-413, 1969, citées p. 50, n. 8) et des « Extraits de l'Avant-Propos » (*Ibid.*, n° 311, 1953 ; cf. la traduction anglaise de « L'Investiture du Cheikh al-Akbar au Centre suprême », dans le livre de G. Elmore, p. 589 et suivantes). D'autre part, il n'hésite pas à affirmer son désaccord vis-à-vis du Pr. Chittick et de « son opinion plutôt négative (*his rather negative assessment*) concernant le travail de plusieurs traducteurs du Shaykh al-Akbar » (*Journal of the Ibn 'Arabî Society*, p. 90, Vol. 23, 1998). Il cite alors, à titre de preuve de ce qu'il écrit, les traductions françaises de Denis Gril, dont l'excellence mérite d'être relevée (« *one could hardly ask for more qualitative excellence* ») ; il poursuit en précisant qu'on pourrait en dire autant pour celles de Michel Vâlsan.

17. Il ajoute ici, assez improprement : « *and/or "ecstatic"* », (pp. 100-101) ; on aurait préféré lire : « et de l'ordre de la réalisation ».

18. Compte rendu des livres *Yahyâ ben Adî : un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, et *Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî*, publié dans la *Revue de Philosophie*, nov.-déc. 1923.

l'adresser au livre de M. Elmore qui a soutenu sa thèse de doctorat en philosophie à l'Université de Yale en novembre 1995 : c'est effectivement un travail universitaire classique, conforme aux techniques de recherches en vigueur, commençant par une longue introduction de 226 pages, suivie d'une traduction de plus de 300 pages, complétée par des annexes de près de 90 pages, et s'achevant avec une immense bibliographie et de fort nombreux index. Comme d'habitude aussi, il y a, bien entendu, les "Remerciements" de l'auteur adressés à de nombreux universitaires. Parmi eux figure le Dr. Michel Chodkiewicz, « doyen des études sur Ibn al-'Arabî ». Toutefois, G. Elmore reconnaît que « sa compréhension et son interprétation de certains passages-clefs ou sujets diffèrent de celles du Dr. Chodkiewicz de façon prononcée ». C'est ce dont on se rendra compte en résumant la recension que celui-ci a publiée, en anglais¹⁹.

M. Chodkiewicz rend tout d'abord hommage au travail d'érudition de l'auteur, véritable « tour de force », mais il pointe aussi quelques critiques allant de la traduction de certains termes à l'interprétation ambiguë de plusieurs passages... Par exemple, le terme "Phénix" lui semble nettement préférable à celui de "Griffon" pour traduire le mot arabe 'Anqâ, et l'utilisation abusive de l'expression assimilant le Sceau au *Mahdî*²⁰ reste selon lui très équivoque. La signification, entre autres, des termes « Orient et Occident » dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî mériterait d'être évoquée plus techniquement et d'être mise en rapport avec les développements des textes des *Futûhât*. D'autre part, de nombreuses références coraniques précises font défaut, pouvant dérouter le lecteur, voire l'induire en erreur.

Les réserves les plus importantes émises par M. Chodkiewicz sur le travail de G. Elmore tiennent à ce que celui-ci attribue à Ibn 'Arabî lui-même la thèse de la « supériorité du Saint sur le Prophète », thèse reprise d'ailleurs par ses nombreux adversaires. Le traducteur semble

19. *Journal of the Ibn 'Arabî Society*, pp. 123-128, Vol. 26, 1999, traduction anglaise de C. Twinch.

20. Notée ainsi « Le Sceau/Mahdî » (cf. p. 180, n. 99 ; p. 281, n. 6, etc.).

vouloir aussi expliquer certaines motivations qui auraient incité l'auteur à écrire un tel texte. Selon lui, Ibn 'Arabî composa le '*Anqâ' mughrib* en Andalousie, deux ans avant son départ, avec l'intention de se présenter comme « une nouvelle voix du Soufisme au cœur des pays islamiques, un véritable Soleil se levant à l'Occident tel un signe des temps, l'éclat de sa doctrine étant une preuve de sa nature miraculeuse » (p. 190).

Sur ce thème, M. Chodkiewicz souligne la parfaite conformité d'Ibn 'Arabî avec la tradition musulmane, rappelant que le Cheikh al-Akbar met dès l'abord en garde ses lecteurs contre les interprétations abusives et les compréhensions naïves et littérales des « Signes de l'Heure ». Quant aux mystérieuses écritures cryptées, M. Chodkiewicz ne semble guère convaincu par la tentative d'explication de G. Elmore selon laquelle le Cheikh aurait été dépositaire, « à une époque particulière de sa carrière d'un dangereux secret ayant trait à la Sainteté de Jésus » (p. 578). Il précise que, « même si la Reconquista en Andalousie à cette époque a pu générer une forte hostilité contre les Chrétiens, rien ne pourrait remettre en question la figure coranique de Jésus. Ni la Reconquista, ni les Croisades, ni les guerres coloniales ne sauraient conduire les musulmans à abroger les nombreux versets du Coran appelant à la vénération du Fils de Marie ».

Nous constatons en l'occurrence les profondes divergences d'interprétation que peut susciter l'œuvre akbarienne au sein du monde universitaire. D'autre part, nous attendons l'édition critique du texte arabe²¹ essentiellement établie à partir du manuscrit de Berlin 3266, folios 1-49 b²².

21. Annoncée p. 196, n. 4.

22. Nous devons remarquer à ce sujet l'apport généralement positif des chercheurs, en soulignant le travail de qualité de l'auteur qui a authentifié un grand nombre de sources manuscrites, précisant que le texte du '*Anqâ' mughrib*, composé après l'année 595/1199 et daté 597/1201, serait la plus ancienne copie attestée d'un ouvrage d'Ibn 'Arabî (cf. p. 198).

Un titre emblématique

En traduisant le titre arabe '*Anqâ' mughrib* par *Le Fabuleux Griffon*, G. Elmore amoindrit à notre avis la portée symbolique de l'ouvrage d'Ibn 'Arabî²³. Une traduction plus littérale, et davantage conforme à la tradition sémitique, devrait surtout mettre en avant le sens d'*Un Phénix "insaisissable"* ou "*s'occultant*"²⁴. Le titre complet serait alors : *Le Livre d'un Phénix "insaisissable" ou "s'occultant" en ce qui concerne la connaissance du Sceau des Saints et du Soleil (se levant) à l'Occident*²⁵.

Ainsi, dès l'évocation de ce titre pour le moins énigmatique, un lecteur assidu de R. Guénon, sans être forcément un arabisant éclairé, ne manquera pas de faire le lien entre les notions de Soufre rouge

23. Cf. la note 81 p. 73 du 1^{er} volume de *Science sacrée*, in « Message des Ouvertures Mekkoises » de Muhammad Vâlsan.

24. G. Elmore a tenu à justifier sa traduction de '*Anqâ'* par "Griffon" en prétendant que le Phénix paraissait être un amalgame de nombreuses traditions moyen-orientales de types hybrides, alors que le mot grec *Υρῶψ* (*Grups*, et sa variante *gryphus*) se rapprocherait philologiquement du mot hébreu *kerub* (cf. "chérubin") évoqué dans la *Genèse* : « (Yahweh) chassa l'homme et il mit à l'Est du jardin d'Eden les chérubins et la lame de l'épée flamboyante pour garder le chemin de l'arbre de vie » (3, 24, trad. Crampon). Pour notre part, nous nous contenterons d'affirmer que le terme Phénix semble particulièrement approprié pour évoquer le thème majeur du livre à savoir : le Sceau des Saints, et que ce symbole traverse aisément le temps et l'espace. Le mythe du Phénix associe en effet résurrection et immortalité, révolution solaire et axe polaire, réalisation alchimique et réalité intelligible, sans parler de la doctrine de l'Empire...

Dans son livre des *Définitions des termes techniques du Soufisme* (*Istilâhât as-sûfiyyah*), Ibn 'Arabî écrit que le terme '*Anqâ'* désigne la "Poussière fine" (*al-Habâ'*) dans laquelle Allâh fait apparaître les corps de la création. « Cette poussière fine, équivalent arabe du *Hylé* grec », est cette « Sphère Contenante (*al-Falak al-Muhîf*) » ou « racine de l'Existence cosmique » (cf. « Extraits de l'Avant-Propos des *Futûhât* », trad. M. Vâlsan, dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 188-189, Paris, 1984). L'épithète *mughrib*, qualifiant '*Anqâ'*, est un terme polysémique recouvrant les sens de : merveilleux, extraordinaire, fabuleux, stupéfiant, inaccessible, se cachant quelque part, difficile à comprendre, disparaissant et se couchant (en parlant du Soleil et de la Lune) et qui va dans des pays situés à l'Occident...

25. Nous rappellerons à ce sujet l'importance doctrinale de l'indétermination en arabe qui peut souvent recouvrir un sens absolu (cf. la première note de M. Vâlsan à sa traduction de la sourate *Yâ Sin* (E.T. n° 449, 1975, pp. 122-123). Ici, '*Anqâ'* est suivi de l'épithète *mughrib*.

« degré très élevé de la hiérarchie initiatique » et, de Phénix, toutes deux désignant, dans le langage de l'hermétisme islamique, l'Homme Universel²⁶. Un connaisseur de l'œuvre akbarienne, quant à lui, identifiera sans difficulté le Sceau des Saints à *Sayyidnâ Aïssâ* (Jésus) « qui est Sceau de la Sainteté Universelle (*Khatm al-Wilâyat al-'Amma*) et auquel revient ce titre du fait que lors de sa deuxième venue à la fin du cycle, il aura une fonction de clôture universelle du cycle de la Sainteté : lorsque son souffle et celui de ses compagnons seront enlevés de notre monde, il ne restera plus de "saint" sur la terre, c'est-à-dire aucun être humain qui puisse atteindre l'état d'Homme Universel. L'humanité descendra alors vers le degré des bêtes, et c'est sur cette humanité, que se lèvera l'Heure. Telles sont les données textuelles de la tradition islamique »²⁷. Quant au Soleil (se levant) à l'Occident, il évoquera à l'évidence le Mahdî dont un des rôles, à la fin des temps, paraît lié à la « science interprétative » et à une « technique opérative, en rapport avec le *Jafr*, ces deux choses se tenant de près en pareille matière »²⁸.

À la seule lecture du titre de cet ouvrage, nous pouvons donc deviner tout un faisceau de relations concernant à la fois des données cycliques et des symboles à portée spirituelle et initiatique et, par ce procédé allusif, l'auteur, comme nous le verrons par la suite, nous invite à découvrir ce "mystérieux" Phénix, nous incitant à "re"-connaître le Sceau des Saints, Jésus, qui sera précédé par le Soleil (se levant) à l'Occident, c'est-à-dire le Mahdî.

26. « "L'homme transcendant", c'est-à-dire celui qui a réalisé en lui-même "l'Homme Universel" (*al-Insânu-l-kâmil*), est, dans le langage de l'hermétisme islamique, désigné lui-même comme le "Soufre rouge" (*al-Kibrîl-ul-ahmar*), qui est aussi représenté symboliquement par le Phénix », *La Grande Triade*, chapitre 12.

27. Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 181, n. 13.

28. « Le *Jafr* tout court désigne une science ésotérique basée sur le symbolisme des lettres et des nombres remontant à l'Imâm Jafaar aç-Çâdiq et à *Sayyidnâ Alî*, et connue extérieurement surtout par des applications divinatoires dans l'ordre politique ; il est aussi employé quelquefois comme titre des ouvrages traitant de cette matière », précise Michel Vâlsan, in « Les interprétations ésotériques du Coran » d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî, *E.T.* n° 380, 1963, p. 266.

Des allusions à déchiffrer

Comme l'a pressenti G. Elmore, la naissance du Cheikh al-Akbar est placée elle-même sous le signe du Soleil se levant à l'Occident, en l'an 560 de l'ère hégirienne. Mais cette date recouvre bien d'autres réalités symboliques représentées par ce même nombre-clé : 560, qui s'infuse tout au long d'une œuvre éminemment cryptée²⁹. Il nous paraît en effet tout à fait logique que le Cheikh puisse légitimement s'identifier avec la fonction revivificatrice d'un Phénix qui se lève à l'Occident, tel un Guide aidant à la connaissance du Sceau de la Sainteté et participant à son avènement. Comme « Seyidi Mohyiddin est appelé *Es-Sheikhul-akbar wa el-Kebrîtul-ahmar* »³⁰, le symbole du Phénix peut lui être attribué (*cf. supra* note 26) à la fois dans sa fonction cyclique, en relation avec la Cité Solaire³¹, et dans sa fonction polaire, en tant qu'il siège sur la Montagne sacrée *Qâf*³².

En ce qui concerne « les signes des temps », précurseurs de « la fin d'un monde », et très présents dans l'ouvrage d'Ibn 'Arabî, nous rappellerons l'enseignement de René Guénon précisant « qu'il peut y avoir bien des fins du monde puisqu'il y a des cycles de durées très diverses, contenus en quelque sorte les uns dans les autres, et que la même notion peut toujours s'appliquer analogiquement à tous les degrés et à tous les niveaux »³³. Ainsi, nous sommes autorisé à considérer l'analogie constitutive de la manifestation universelle et de

29. En effet, ce nombre est celui des chapitres des *Futûhât al-Makkiyyah*, et il évoque « le jaillissement de la Parole divine », comme l'a démontré M. Vâlsan dans ses articles « *Iqra'* » et « Les Ouvertures Mekkoises » (Vol. 1 à 4 de la revue *Science sacrée*).

30. Note au chap. 6 des *Symboles fondamentaux*.

31. Les diverses durées de vie du Phénix sont en relation avec des périodes astronomiques distinctes : par exemple, c'est en tant qu'il symbolise la manifestation messianique que le Phénix venait s'immoler sur son bûcher à la fin de chaque période de 600 ans.

32. Il y a lieu de noter les rapports du Phénix siégeant sur *Qâf*, avec le *Simourgh* sur l'*Alborj* perse et avec l'aigle *Garuda* sur le *Mêru*. *Cf.* aussi « R.G. de la Saulaye », dans le « Numéro spécial » de *Science sacrée*, p. 25, n. 58.

33. Chap. 40 du *Règne de la Quantité et des Signes des Temps*.

sa « modalité individuelle humaine », ou de la correspondance « macrocosme – microcosme », pour concevoir les rapports évidents à établir entre les données eschatologiques concernant l'intervention du dixième *Avatâra* représenté comme “le second avènement” du Christ dans la tradition chrétienne par exemple, et la perspective microcosmique de la naissance de l'*Avatâra* en nous et du Règne divin (*Regnum Dei intra vos est et Sanctum Regnum*)³⁴.

Ainsi, le Cheikh al-Akbar, conformément à cette conception doctrinale, nous suggère que l'activité initiatique permet l'accomplissement du « redressement spirituel » de l'être ; et il fait allusion à cette intériorisation, dès le début de son livre, nous invitant à rechercher « notre essence divine dans notre être adamique », car c'est cela, selon lui, notre voie de Délivrance. Il faut tout faire, déclare Ibn 'Arabî, pour que « l'intellect devienne un commandant organisateur » (*amîr mudabbir*), rappelant le hadîth rapporté par Bukhârî : « chacun d'entre vous est un pasteur et chacun d'entre vous est responsable pour son troupeau », établissant ainsi le fondement de l'*Imâmah* pour chaque être humain en lui-même. « Regarde vers ton Royaume le plus proche, tu trouveras en chaque personne un Régent sur ses sections ! Détermine son poids en tout temps selon la Justice conformément à la Loi sacrée [...] et ne sois pas un diable rebelle dans ton Royaume, t'évertuant à créer le scandale en toi, c'est-à-dire à corrompre ton Essence (Dhâta-ka), [...] mais sois en lui (tel) un Roi (*tamallaka*)³⁵ ».

Rappelons enfin que le texte du '*Anqâ*', dont le thème majeur est consacré au Sceau de la Sainteté³⁶, doit nécessairement s'interpréter à la lumière d'exégèses s'appuyant essentiellement sur le Coran, les Hadîths et les textes des Maîtres de la Voie. A ce sujet, nous nous

34. Cf. chap. 48 des *Aperçus sur l'Initiation* et chap. 73 des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

35. Ou : « sois en lui (tel) un Ange ».

36. Le Cheikh al-Akbar évoque le texte du '*Anqâ*' à ce sujet dans ses *Futûhât al Makkiyyah*, au chapitre 557.

contenterons, pour clore cet article, d'une brève remarque en rappelant que le Cheikh al-Akbar, investi de la fonction de Sceau de la Sainteté Muhammadienne, est entièrement pénétré de Science coranique, et que son style allusif recèle tout un enseignement traditionnel en filigrane. G. Elmore, bien qu'arabisant de niveau universitaire, semble ne pas tenir compte d'un grand nombre de corrélations implicites, et il traduit, par exemple, la première phrase du traité, inscrite en sous-titre : « *Al wi'â' al-makhtûm 'alâ-s-sirr al-maktûm* » par : « *The Vessel sealed on the secret unrevealed* », c'est-à-dire : « Le Vase cacheté sur le secret caché », en attribuant au terme *wi'â'*, le sens de “Vessel”, soit de “Vase” ou de “Récipient”. Il privilégie une interprétation qui ne s'accorde guère avec l'emploi de ce terme dans le Coran, où il s'agit d'un sac dans lequel on serre des provisions de voyage. Ainsi, la traduction exacte devrait être : « Le Sac scellé sur le Secret caché », puisqu'il est fait clairement référence à la sourate « Joseph » (Yûsuf) qui mentionne la présence du Vase du Roi, caché dans le sac (*wi'â'*) de Benjamin ; ce Vase, d'après Ibn 'Abbâs est synonyme de *Inâ'*, le Vase d'or du Roi servant de mesure (*kayl*). Or, le vocable *wi'â'*, particulièrement approprié pour inaugurer le livre, désigne techniquement, selon l'interprétation ésotérique akbarienne, l'enveloppe du cœur contenant le Vase sacro-saint du Roi, et ces mots mis en relation sous-entendent subtilement l'inhabitation d'Allâh dans le cœur de l'adorateur, c'est-à-dire différents contenants et contenus aux fonctions précises et complémentaires.

Ces notions, communes à la Bible et au Coran, évoquant un épisode de la vie de Joseph et de ses frères³⁷, se retrouvent d'ailleurs

37. Le verset coranique dit, à propos du vol forgé du Vase en or du Roi, et imputé aux frères de Joseph : « Celui dans le bagage (*rahl*) duquel il (=le Vase, *cuwâ'*) sera trouvé, servira lui-même de prix, (de rançon pour son forfait) [...] alors on commença par leurs sacs avant le sac (*wi'â'*) de son frère (Benjamin), puis on le (=le Vase, *cuwâ'*) fit sortir du sac de son frère » (Coran, 12, 75-76). Dans la Genèse (44, 9 et 12), il est écrit : « Si on la trouve (la Coupe) sur un de tes serviteurs, qu'il meure et que nous soyons nous-mêmes les esclaves de mon Seigneur... Il fouilla, commençant par le plus âgé et finissant par le plus jeune ; et la Coupe se trouva dans le sac de Benjamin ».

citées, sous un autre rapport, dans un opuscule du Cheikh al-Akbar traduit par Michel Vâlsan sous le titre : *Une Instruction sur les Rites fondamentaux de l'Islâm*³⁸. Une lecture ésotérique de ces passages permet de faire correspondre le « Sac scellé » renfermant le « Vase d'Or » au Cœur de l'adorateur qui recèle le secret caché de la présence du Roi, et ce dépôt primordial préservé constitue l'objet de la quête permanente des êtres engagés sur la Voie, une quête accomplie ici et maintenant par tous les élus³⁹. A la lumière de ces quelques constatations, nous pouvons admettre que G. Elmore n'avait pas les moyens de rendre fidèlement toute la portée symbolique d'un tel traité, au contenu volontairement crypté, traité qui a toujours imposé aux Maîtres soufis une prudente circonspection quant à son interprétation. Son sujet se rattache d'ailleurs, sous un autre rapport, à n'en pas douter, aux secrets inhérents « aux mystères du Pôle », et ceux-ci étant « assurément bien gardés » ne pourront pas être connus « à l'extérieur avant que le temps fixé ne soit accompli »⁴⁰ ; leurs dévoilements se manifesteront alors selon l'économie traditionnelle et conformément au plan du Grand Architecte de l'Univers.

En conclusion⁴¹, il faut bien admettre que toute traduction de textes

38. « Le cœur, écrit M. Vâlsan, correspond ici au sac et Allâh, dont la transcendance et l'incomparabilité essentielles doivent être cependant sauvegardées, correspond au Vase d'Or [...] L'adorateur cherche son Sac et on lui répond que c'est Allâh qui l'a pris. Pour cette autre "appropriation", Dieu devient lui-même la Rançon. Le serviteur reprend donc le tout, mais la vérité est qu'il a perdu lui-même sa qualification d'esclave et qu'il y a comme un interchangement d'attributs qui n'est qu'une façon d'exprimer les transformations ineffables des relations de dualité en raison de leur intégration finale dans l'Identité pure » (*E.T.* n° 369, 1962, pp. 36-37).

39. La Bible évoque Benjamin en ces termes : « Que le bien aimé de *Yahweh* habite en sécurité près de lui ! Lui le protège toujours ; entre ses épaules il a sa demeure » (*Deut.*, 33, 12).

40. René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, chapitre 40.

41. Nous devons souligner que le texte du '*Anqâ' mughrib*, écrit en prose rimée, rappelle, par son style, *Le livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux* (traduit par Denis Gril, Paris, 1984), dont une section concerne le Phénix (=la Poussière primordiale), et, par son propos, le livre *Les actes du gouvernement divin pour la bonne marche des affaires du royaume humain* (*At-tadbîrât-u-l-ilâhiyyah fî iqlâhi-al-mamlakati-l-insâniyyah*), dont Michel Vâlsan disait qu'il était « une sorte d'équivalent doctrinal islamique de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* de René

sacrés ou inspirés devrait s'appuyer sur une interprétation autorisée conjuguant compétence et intention droite, ce qui ne saurait d'ailleurs dispenser chaque lecteur d'une nécessaire discrimination et d'un grand sens critique ; c'est à ce prix, et à ce prix seul, qu'il paraît réellement possible de goûter pleinement, par exemple, toute la saveur des textes akbariens.

G. L.

Guénon ». Il précisait vouloir publier « la traduction intégrale de cet important ouvrage qui est propre à montrer la parfaite concordance des doctrines islamique et hindoue sur la constitution de l'être humain et sa signification spirituelle » (*cf.* « Conseil à l'aspirant », *E.T.* 1962, p. 37).

ABYA YALA

Una mirada indígena sobre el mundo

Año 1, Número 4

Equinoccio de Primavera 2004



Montreal - Canadá

*C*OMPTES-RENDUS

Fragments d'histoire du Compagnonnage, 5, 2002 (Musée du Compagnonnage, Tours).

Avec ce cinquième recueil des conférences de l'année 2002, riche d'illustrations inédites et de textes documentaires en annexes, Laurent Bastard, chargé de la conservation du Musée du Compagnonnage de Tours depuis 1993, continue à nous apporter un éclairage nouveau sur divers sujets du monde compagnonnique, bien souvent méconnus.

Ainsi, lui-même nous gratifie-t-il d'une intéressante étude sur l'impact de la légende templière et la place de Jacques de Molay dans la mythologie du Devoir au XIX^{ème} siècle, à partir des origines du « *Ralliement* », caisse de retraite et journal du même nom, auxquels est parallèlement institué en 1880 l'*Ordre des Chevaliers de Maître Jacques et du Père Soubise*.

C'est sur ce volet chevaleresque de l'événement que Laurent Bastard fait porter tout le poids de l'analyse qu'il nous livre, afin d'expliquer en quoi s'est justifiée la création en quelque sorte conjoncturelle d'un Ordre de chevalerie qu'il n'hésite pas, pour la circonstance, à qualifier de « *forgerie* » ; car en effet, cet Ordre alors supposé créé en 1307 est bel et bien une invention, mais celle-ci trouve son fondement par le fait qu'elle répond à la nécessité d'un moment particulier dont les multiples attendus et les méandres historiques sont explorés avec le plus grand soin.

En un temps où le progrès étend son emprise et où les traditions sont menacées, les Compagnons du Devoir se mobilisent et entreprennent notamment de combattre la vision moderniste et réformatrice de la Fédération Compagnonnique rivale, en place par ailleurs ; pour ce faire, ils n'avaient pas hésité à recourir à une pseudo-histoire, en affirmant être les fils spirituels des

Templiers et de leur dernier grand maître et ils ne se seraient pas privé non plus d'emprunter aux rites et aux structures de la Maçonnerie pour asseoir leur idéal. Cela dit, le rejet actuel, dans certains milieux, de tout lien entre l'Ordre du Temple et les initiations de Métier (p. 51) n'est peut-être pas non plus dépourvu d'arrière-pensées !

Mais au-delà du grief qui pourrait lui être fait de ces accommodements, reconnaissons au Compagnon du Devoir le mérite de sa quête lorsqu'il se veut l'égal du chevalier dans son métier des armes, par le devoir et par l'honneur.

À la suite de cet article, le présent recueil nous convie à une fort intéressante étude sur l'ancien compagnonnage germanique des tailleurs de pierre, plus communément désignée depuis le XIX^{ème} siècle sous le terme générique de « *Bauhütte* ».

Jean-Michel Mathonière, graphiste et éditeur connu (*La Nef de Salomon*) qui signe ce travail, s'appuie avec rigueur sur un riche fonds documentaire pour nous présenter l'histoire de cette confrérie qui s'est répandue sur l'ensemble du Saint Empire Romain Germanique, en loges attestées dès le XIII^{ème} siècle et probablement issues d'ordres monastiques et associations informelles que les Statuts de Ratisbonne (1459) fédèrent formellement et que l'Empereur Maximilien 1^{er}, lui-même vraisemblablement membre, reconnaît officiellement.

Passant par une période d'expansion et d'apogée aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, de déclin au XVII^{ème} siècle, par suite de problèmes religieux, politiques et de l'évolution économique du métier et de celle des mœurs, la Bauhütte voit ses privilèges supprimés par le Reichstag en 1771 ; l'ancienne Confraternité est affaiblie et il est bien difficile de dire ce qu'il en subsiste encore aujourd'hui.

Il n'en demeure pas moins qu'au-delà de ce panorama historique, Jean-Michel Mathonière entend fort opportunément développer, en y insistant, d'autres aspects de la Bauhütte, tel, d'abord, le fait qu'elle est un compagnonnage, se distinguant des corporations et confréries de métiers médiévales par l'itinérance (*le « tour d'Allemagne »*) et par la régulation des

rapports existant entre maîtres, compagnons et apprentis. Et puis, surtout, l'organisation dispense aux seuls membres opératifs un enseignement spécifique dont les Statuts de la Grande Loge de Strasbourg nous indiquent le contenu : faire des extraits de l'épure de base.

L'auteur a déjà largement commenté cette indication (*La Règle d'Abraham*, N°3) en définissant, d'une part, l'épure de base comme étant le « très noble et très juste fondement de la taille de la pierre », tracé harmonique par subdivisions successives d'une unité de base et, d'autre part, ses extraits, comme étant le « Trait », méthode de complexifications successives, toutes directives géométriques qui, ensemble, sont un support à des perspectives ésotériques et à des spéculations cosmologiques afférentes à la Création.

L'article révèle encore au lecteur bien d'autres éléments du riche patrimoine de la Bauhütte, tel le culte particulier voué aux Quatre Saints Couronnés, le blason général avec ses quatre compas ouverts formant un swastika, un emblème comportant les outils semblables à ceux des compagnonnages français et de la franc-maçonnerie, les marques d'« honneur » des Compagnons en signe, parmi d'autres, de reconnaissance ; bref, un ensemble de données marquées du souci de la terminologie qui comble le chercheur exigeant.

Les deux articles qui suivent sont d'un caractère plus technique. Ainsi, Jacques Corbion nous fait il découvrir l'histoire, au XVIII^{ème} siècle, de la substitution du coke de houille au charbon de bois pour produire la fonte de moulage en hauts-fourneaux, substitution destinée alors à lutter contre la déforestation et qui, du même coup, ouvre l'ère de la sidérurgie moderne et celle de l'exploitation intensive des mines de charbon ; dans la même perspective, est exposée par ailleurs par Jean Philippon et Serge Etienne le très délicat procédé de fabrication de la canne de Compagnon, jamais décrit jusqu'alors, le commentaire ne négligeant pas l'aspect symbolique attaché à cet objet inséparable de l'image du Compagnon sur son tour de France.

Tarif Khalidi, *Un Musulman nommé Jésus*, Albin Michel, 2003

Sous le titre *Logia et agrapha domini Jesu*, M. Asin Palacios (*Patrologia Orientalis*, T. XIII, Fasc. 3, n° 64) avait publié en 1917 une centaine de paroles attribuées en Islam au Christ, auxquelles J. Jeremias fera allusion dans *Les paroles inconnues de Jésus* (Cerf, 1970, V, 2).

L'heureuse initiative de T. Khalidi (université de Cambridge) est ici de traduire de l'arabe un peu plus de trois cent propos où "dits" de Jésus « Esprit et Parole de Dieu » (17, p. 77). Il est difficile d'établir clairement l'origine exacte de ces textes dont certains peuvent être considérés comme des reformulations des Évangiles canoniques (*Matthieu*) ou apocryphes ; d'autres comme des équivalents de *hadith qudsi*, Dieu s'adressant alors directement à Jésus (25, p. 84). On notera que certaines paroles (127, p. 138) attribuées ici au Christ ont parfois été mises dans la bouche du Prophète Muhammad (M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 102) pour des raisons sans doute profondes. T. K. relève le même type de transfert à propos du "dits" 163 (p. 161).

L'ensemble de ces paroles au caractère ascétique marqué relève du conseil spirituel mettant en garde contre l'emprise du monde. Le fait que bon nombre d'entre elles soient transmises par des auteurs soufis doit être à ce titre remarqué, Jésus étant considéré par ces derniers comme un Maître dans la voie initiatique (198, p. 179). Au moins six textes, à la fin de ce recueil, sont d'ailleurs rapportés par Ibn Arabî. Tout ceci n'est certainement pas sans rapport avec le fait que selon Guénon « la tradition islamique considère le christianisme primitif comme ayant été proprement une *tarîqah*, c'est-à-dire en somme une voie initiatique et non une *shariyah* ou une législation d'ordre social et s'adressant à tous » (« Christianisme et initiation » dans *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*). Cette affirmation, qui a souvent irrité, n'a hélas jamais été élucidée alors qu'elle est au fondement de ce que Guénon a pu écrire sur le christianisme originel. Or il est certain qu'avec le temps la recherche confirmera cette perspective tout en mettant fin définitivement aux polémiques qu'elle avait engendrées.

P. GEAY

Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Fayard, 2003.

Cet ouvrage introductif sur l'ésotérisme islamique s'ajoute aux déjà très nombreuses publications du même genre. Non qu'il soit inutile de présenter le soufisme afin d'en montrer la légitimité auprès des milieux religieux musulmans réticents ou à l'inverse hostiles à l'Islam, comme cela semble être le cas ici. D'où peut-être l'usage d'un vocabulaire parfois impropre aux résonances très contemporaines, tel que : « humanisme spirituel » (p. 38) ; « espace de liberté » ou, « cerveau gauche (...) cerveau droit » (p. 46) etc.

On observe aussi par ailleurs dès le début du livre qu'Ibn'Arabî cesse d'être "le plus Grand des Maîtres" pour devenir le « Grand Maître » (p. 38) ce qui vient relativiser son autorité spirituelle. Ceci explique de nouveau certaines formulations assez discutables du genre de celle-ci : « Ibn'Arabî s'identifiera au "sceau des saints" avec plus de succès que d'autres soufis qui revendiqueront également cette fonction » (p. 115)... On découvre aussi que l'œuvre de ce dernier « ne laisse pas indifférent » (p. 146), ce qui est le moins qu'on puisse dire !

On trouvera néanmoins dans ce livre un grand nombre de citations ou de remarques intéressantes comme celle évoquant l'expression "arabe" (*wahdat al-adyân*) que l'Auteur traduit par la fameuse formule schuonienne relative à « l'unité transcendante des religions » (p. 275), mais il ne donne hélas aucune référence précise à ce sujet ! E. Geoffroy signale également l'existence en Terre sainte d'une « *tarîqa ibrahîmiyya* vivifiée par des soufis palestiniens et des spirituels juifs » (p. 284), sur laquelle on aurait souhaité en savoir davantage. Pour finir, celui-ci ne craint pas d'évoquer justement la possibilité d'une dérive sectaire du soufisme (p. 297) qui aboutit dans certains cas malheureusement au développement d'un climat délétère générant division, rivalité et exclusion, y compris dans des contextes où cela ne devrait pas être.

P. GEAY

Alain Boyer, *L'Islam en France*, PUF, 1998.

Nous signalons aux lecteurs de *LRA* cet ouvrage équilibré et serein sur une question qui ne cesse de déchaîner les passions compte tenu notamment de l'évolution du contexte international. Historien de formation (ENS-ENA), l'auteur, actuellement sous-préfet de Reims, rappelle les circonstances qui ont provoqué l'installation durable d'une présence islamique dans notre pays, depuis la Première Guerre dans laquelle près de cent mille musulmans mobilisés trouveront la mort ou seront blessés jusqu'aux plan Monnet prévoyant le recrutement de deux cent mille travailleurs coloniaux « pour occuper les postes de travail les moins qualifiés » (p. 78)...

A. Boyer fait aussi de nombreuses références aux questions religieuses, n'excluant pas que l'implantation de cette religion sur notre sol puisse favoriser un retour « au sens de la spiritualité » (p. 33), cela malgré les tensions internes qui aujourd'hui affaiblissent la communauté musulmane.

On trouvera quelques allusions au soufisme et au rôle qu'il exerça sur certains universitaires, tel Massignon, que l'auteur présente à tort comme le "le maître" de Guénon (p. 278) alors que rien ne permet de l'affirmer. Celui-ci à notre connaissance ne fait dans toute son œuvre publiée que deux mentions, l'une et l'autre défavorables, du célèbre orientaliste !

Cela dit, l'étude d'A. Boyer montre sur plusieurs sujets sensibles, comme le voile (p. 166), qu'un réel approfondissement est toujours bénéfique... Il faudrait enfin revenir sur les « mérites » (p. 127) d'une laïcité, moins "neutre" qu'il n'y paraît.

P. GEAY

*
* *

Shaykh al-Dabbâgh, *Paroles d'or (Kitâb al-Ibrîz)*, Le Relié, 2001.

La traduction hélas partielle de ce célèbre ouvrage méritait d'être entreprise compte tenu de la nature si particulière de l'enseignement du grand soufi marocain al-Dabbâgh, mort en 1720. On trouvera en effet chez ce maître, appartenant à la catégorie initiatique des *ummî* (illettrés), des références doctrinales tout à fait spécifiques au domaine ésotérique et susceptibles de permettre de bien distinguer celui-ci d'une simple théologie fut-elle mystique.

Interrogé par son disciple Ibn al-Mubâarak, al-Dabbâgh, qui fut directement initié par *Khidr*, déploie les sciences divines dont son Cœur a reçu le dépôt. On relèvera l'importance des passages relatifs à l'idée selon laquelle le Très Haut est le seul « Acteur Direct » agissant « sans intermédiaire » à tous les degrés de l'Existence (p. 192), ce qui exclut nécessairement la libre autonomie des créatures admise par S. Thomas d'Aquin (*Somme contre les gentils*, III) ou S. Bernard (*La grâce et le libre arbitre*). C'est aussi dans ce précieux livre qu'est mentionné la fameuse langue syriaque ou le Collège (*Dîwân*) que préside le Pôle initiatique du Monde.

Plus loin il affirme aussi à propos du Nom Sublime et Suprême de Dieu que « le Seigneur Jésus fils de Marie avait en lui la force de le prononcer, et il le faisait quatorze fois par jour »... On trouvera encore d'étonnantes considérations sur le Paradis terrestre (chap. VIII). Une traduction complète et annotée de cet écrit serait donc la bienvenue. Pour plus de précisions, nous renvoyons à la longue et remarquable recension de Thomas Boudiguet parue dans *Science Sacrée* (n°3-4, 2002).

P. GEAY

*
* *

Michel Nodé-Langlois, « La critique Kantienne des preuves de l'existence de Dieu », *Revue Thomiste*, t. CI, n°IV, 2001.

Depuis la *Critique de la raison pure* d'E. Kant, il semble dorénavant prouvé qu'il est impossible, sous peine de contradiction, d'accéder à une connaissance métaphysique, c'est-à-dire une connaissance dépassant l'expérience sensible. Malgré la tentative de réhabilitation faite par certains pour redonner sa légitimité à une connaissance de l'Absolu, nombreux sont les esprits à admettre que la démonstration effectuée par Kant est indépassable et fait donc partie d'un acquis rendant superflu tout nouvel examen de la question.

C'est précisément à cette pseudo-évidence que M. Michel Nodé-Langlois s'attaque dans cet article. Il retourne contre Kant lui-même l'arme que celui-ci utilisa dans les antinomies : de la contradiction à la fausseté, la conséquence est bonne.

L'auteur va ainsi passer en revue les trois preuves avancées par la tradition et réfutées par Kant : la preuve ontologique, la preuve cosmologique et la preuve physico-théologique en mettant chaque fois au jour le fait que la contradiction réside dans l'argumentation Kantienne, contradiction d'autant plus grave qu'elle concerne les présupposés même de l'édifice kantien, qu'il s'agisse de sa pièce maîtresse ou de distinctions logiques moins essentielles. Concernant celle-là, Kant n'hésite pas à affirmer l'existence de la " chose en soi ", c'est-à-dire à appliquer la catégorie de l'existence au-delà de toute expérience possible, s'autorisant par là même ce que l'idéalisme transcendantal refusait. Il en va de même du principe de causalité dont il est fait par Kant un usage transcendant, c'est-à-dire dépassant les phénomènes, au sein de la soi-disant réfutation de la preuve cosmologique.

L'auteur de cet article, très instructif dans le détail de sa démonstration, parvient donc à mettre au clair que la contradiction est au sein même de la philosophie critique et que cette contradiction était inévitable étant donné le principe de base admis d'un tel système, c'est-à-dire l'interdiction de dépasser les phénomènes. Or pourquoi poser cet interdit ? L'incohérence kantienne montre ainsi que sa critique reste extérieur à l'objet qu'elle voulait démolir : il faut donc réviser ce que l'on croyait bien savoir. La critique kantienne, en effet, ne montre pas une contradiction interne à la métaphysique mais simplement l'impossibilité d'une conclusion métaphysique au sein du

système critique. De plus, les contradictions au sein de l'idéalisme kantien sont insolubles de par son phénoménisme même : seule la métaphysique lui aurait permis d'en sortir.

L'auteur termine son article en avançant que l'opposition entre " chose en soi " et phénomène n'est pas insurmontable, et ce au sein d'un réalisme métaphysique qui permet de concilier au mieux les exigences de la science et notre recherche d'un absolu. Nous ne saurions donc trop conseiller la lecture de cet article.

NATHALIE BOULASSEL

La Règle d'Abraham

N° 16

Décembre 2003

Sommaire

PATRICK GEAY

René Guénon récupéré par l'extrême droite

*

ERIC CHEVALIER

Yggdrasill, une figuration de l'Arbre
Universel

*

PHILIPPE FAURE

Catégories et signes de la sainteté chrétienne
au Moyen Âge

*

Comptes rendus

PHILIPPE LEFEBVRE

Livres de Samuel et récits de résurrection

LECTIO DIVINA

cerf